



JOHN BARTON

**O ISTORIE
A BIBLIEI**

POVESTEA
CELEI MAI
IMPORTANTE
CĂRȚI A LUMII

HUMANITAS

O ISTORIE A BIBLIEI

John Barton (n. 1948) este un reputat specialist în studiul Bibliei. În anul 1973 a fost hirotonit preot în Biserica Angliei. Între anii 1991 și 2014 a fost Oriel and Laing Professor of the Interpretation of Holy Scripture la Universitatea Oxford. Lucrările și proiectele sale de cercetare au ca temă cărțile profetice ale Vechiului Testament, dezvoltarea canonului biblic, exegeza biblică și teologia Scripturii. După cum observă Bart D. Ehrman, scrierile lui John Barton se remarcă prin „erudiția lipsită de presiunea statutului academic”; deși accesibile, acestea „au multe de spus și pentru cei familiarizați cu studiul Scripturii”. Câteva dintre lucrările mai importante ale lui John Barton sunt: *Reading the Old Testament: Method in Biblical Study* (1984), *What is the Bible?* (1991), *Isaiah 1–39* (1995), *Making the Christian Bible* (1997), *Understanding Old Testament Ethics* (2003), *The Nature of Biblical Criticism* (2007), *The Theology of the Book of Amos* (2014).

JOHN BARTON

O ISTORIE A BIBLIEI

POVESTEA
CELEI MAI
IMPORTANTE
CĂRȚI A LUMII

Traducere din engleză
de Cornelia Dumitru

Redactor: Dionisie Pirvuloiu
Coperta: Angela Rotaru
Corectori: Cristina Jelescu, Anca Lăcătuș
Tehnoredactor: Manuela Măxineanu
DTP: Dragoș Dumitrescu, Dan Dulgheru

Tipărit la Monitorul Oficial R.A.

John Barton

A History of the Bible. The Story of the World's Most Influential Book

Copyright © John Barton, 2019

Original English language edition first published by Penguin Books Ltd., London in 2019.

The author has asserted his moral rights.

All rights reserved.

© HUMANITAS, 2021, pentru prezenta versiune românească

Descrierea CIP a Bibliotecii Naționale a României

Barton, John

O istorie a Bibliei: Povestea celei mai importante cărți a lumii. /

John Barton; trad. din engleză de Cornelia Dumitru; – București:

Humanitas, 2021

Conține bibliografie

Index

ISBN 978-973-50-6928-5

I. Dumitru, Cornelia (trad.)

2

EDITURA HUMANITAS

Piața Presei Libere 1, 013701 București, România

tel. 021/408.83.50, fax 021/408.83.51

www.humanitas.ro

Comenzi online: www.libhumanitas.ro

Comenzi prin e-mail: vanzari@libhumanitas.ro

Comenzi telefonice: 0723.684.194

CUPRINS

Lista ilustrațiilor.	9
Hărți.	10
Mulțumiri	17
Introducere: Biblia astăzi .	19

PARTEA I: VECHIUL TESTAMENT

1. Israelul antic: istoria și limba.	39
2. Narațiunea ebraică .	59
3. Legea și Înțelepciunea	81
4. Profetia.	.109
5. Poezie și Psalmi.	.132

PARTEA A II-A: NOUL TESTAMENT

6. Începuturi creștine	.163
7. Epistole	.184
8. Evanghelii	.209

PARTEA A III-A: BIBLIA ȘI TEXTELE EI

9. De la cărți la Scriptură .	.239
10. Creștinii și cărțile lor	.265
11. Texte oficiale și neoficiale	.293
12. Manuscrise biblice.	.316

PARTEA A IV-A: ÎNȚELESURILE BIBLIEI

13. Tematica Bibliei.	341
14. Rabinii și Părinții Bisericii.	.363
15. Evul Mediu	.392
16. Reforma și interpretarea Bibliei	.424
17. De la Iluminism până în prezent .	.448
18. Traducerea Bibliei .	.478

Concluzii: Biblia și credința .	.513
Lecturi suplimentare	.535
Indice	.547

Pentru Katie

LISTA ILUSTRAȚIILOR

- p. 178 Partea de început a *Sulului comunității*, descoperit în Peștera 1 de la Qumran (Israel Museum, Jerusalem, 1QS, Bridgeman Images).
- p. 271 Fragmente din Evanghelia după Matei, dintr-un codex de secol III, din Egipt (Chester Beatty Library, Dublin, BP I, folios 1–2; © *The Trustees of the Chester Beatty Library*).
- p. 318 Ioan 7:52 în *Codex Sinaiticus* (British Library, London, MS 43725, folio 252r; © British Library Board/Bridgeman Images).
- p. 331 Deuteronom 32 în Codexul de la Leningrad (National Library of Russia, Sankt Petersburg, Firkovich B 19 A, folio 118v).
- p. 396 Bunavestire, pictură într-o *Bible moralisée* din secolul al XIII-lea (British Library, London, MS Harley 1527, folio 6v; © *British Library Board / Bridgeman Images*).
- p. 408 *Glossa Ordinaria* la Geneza 9 (Worcester Cathedral, MS 76, folio 31r, Photograph by Mr Christopher Guy, Cathedral Archaeologist, by permission of the Chapter of Worcester Cathedral).
- p. 416 Geneza 15 într-o Biblie modernă (*Biblia Hebraica Stuttgartensia*, Deutsche Bibelgesellschaft, Stuttgart, 1997, p. 22).
- p. 444 Deuteronom 32 în *Biblia Poliglotă Complutensă*, vol. 1 (Alcalá de Henares, 1514, Biblioteca Nacional de España, Madrid).
- p. 488 Începutul Evangheliei după Ioan în *Evangheliarul de la Canterbury* (The Parker Library, Corpus Christi College, Cambridge, MS 286, folio 208r; © The Master and Fellows, Corpus Christi College).
- p. 495 Începutul Evangheliei după Ioan în *The Holy Bible, conteyning the Old Testament, and the New* (Robert Barker, London, 1611; Annenberg Rare Book and Manuscript Library, Philadelphia, BS185 1611 L65 SCETI/University of Pennsylvania Libraries).

1. Orientul Apropiat în perioada
Vechiului Testament

*Marea
Neagră*

IMPERIUL
HITIT

Marea Mediterană

Issos

Ras Şamra

Damasc

Tir

CANAAN

Ierusalim

E
G
I
P
T

SINAI

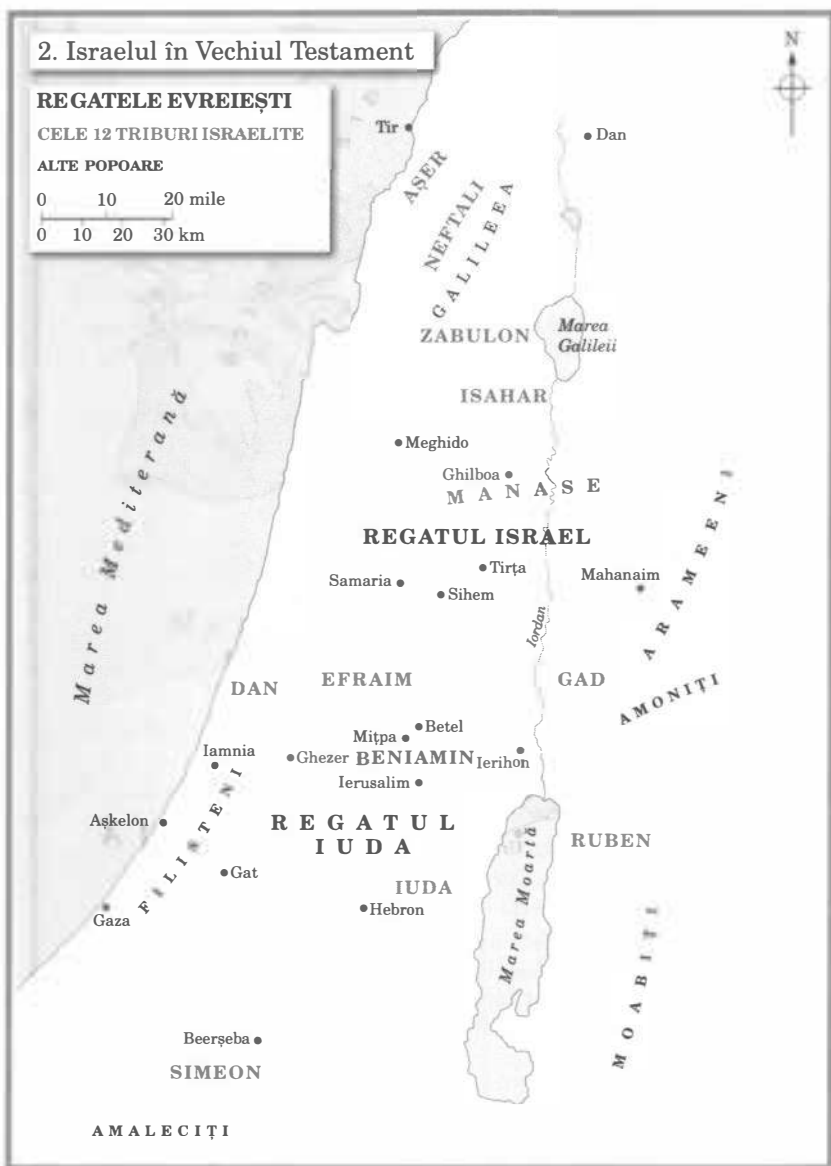
MADIAN

Marea Roşie

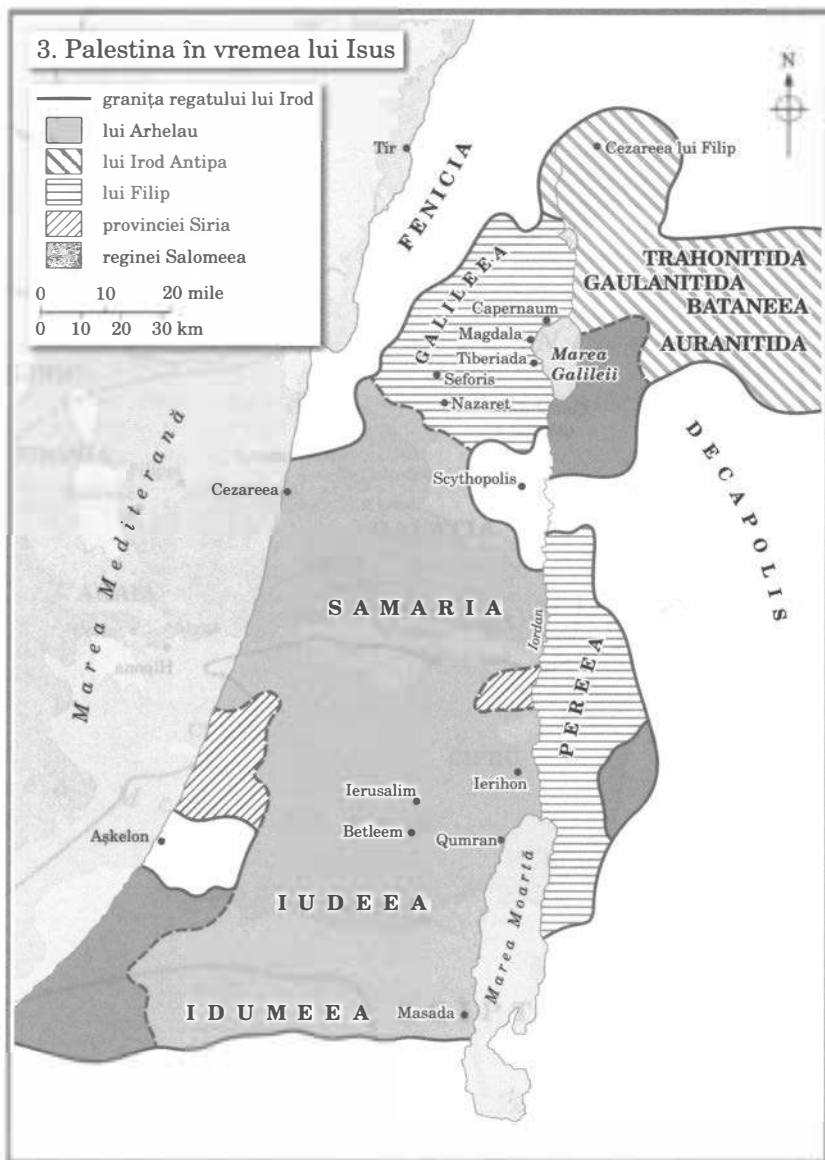
0 100 200 mile
0 100 200 300 km



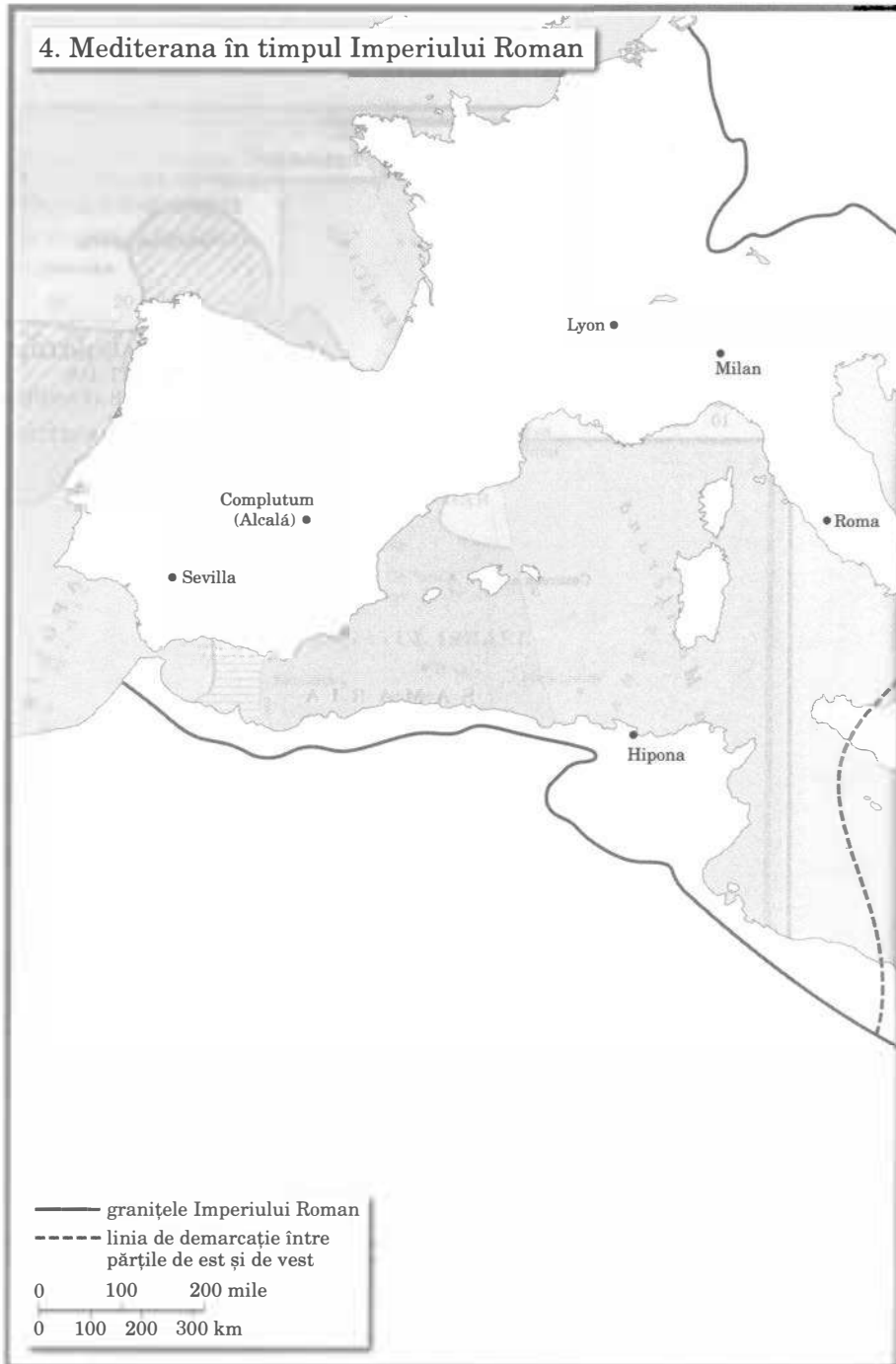
0 10 20 30 km



3. Palestina în vremea lui Isus



4. Mediterana în timpul Imperiului Roman





MULTUMIRI

E o plăcere să le mulțumesc multelor persoane care m-au ajutat la scrierea cărții. Îi sunt recunoscător lui Stuart Proffitt pentru invitația de a începe proiectul. El și colegul său Ben Sinyor au făcut observații amănunțite pe primul șpalt, salvându-mă de multe greșeli sau gafe și aducând volumului îmbunătățiri considerabile. Mulțumiri pline de recunoștință redactorului Linden Lawson pentru munca ei excepțional de atentă și de minuțioasă. Țin să le mulțumesc, de asemenea, lui Diarmaid MacCulloch și John Collins, care au citit în întregime varianta inițială, și agentei mele literare, Felicity Bryan. Mulți colegi m-au ajutat cu recomandări și informații. Dintre ei, îi voi menționa în mod special pe David Lincicum, Mary Marshall, Mark Edwards și Nicholas King SJ. Oxford Faculty of Theology and Religion și Campion Hall în Oxford mi-au asigurat cel mai prielnic mediu de lucru. Mulțumiri deosebite se cuvin soției mele Mary pentru sprijinul ei, fiicei mele Katie și familiei ei, m-au ajutat să îmi iau uneori liber de la proiect, și numeroșilor prieteni care mi-au amintit că viața nu înseamnă doar scris.

Cartea e dedicată cu multă dragoste fiicei mele Katie Walker.

John Barton
Campion Hall, Oxford
Octombrie 2018

INTRODUCERE: BIBLIA ASTĂZI

Criticul literar canadian Northrop Frye (1912–1991) scria despre Biblie: „Cartea asta enormă, lăbărțată, lipsită de tact, stă indiscutabil în mijlocul moștenirii noastre culturale, zădărnicipindu-ne toate strădaniile de a o ocoli”¹. Într-o epocă seculară, unii sunt surprinși cât de mult interes stârnește încă Biblia, așa cum au demonstrat manifestările organizate în 2011 cu prilejul celui de-al patrulea centenar al versiunii King James (KJV), numită uneori Versiunea Autorizată (Authorized Version, AV); prezența ei îi fascinează în continuare chiar și pe cei care nu cred în creștinism. Adesea, credincioșii socotesc Biblia ca inspirată de Dumnezeu și înzestrată cu un grad înalt de autoritate în materie de credință și practică. Pentru cei care nu cred, ea este un document central în cultura occidentală. Pe mulți cititori continuă să îi intereseze ca florilegiu de opere literare. Istoria răspândirii și interpretării acestor opere formează o parte capitală din istoria literaturii occidentale.

Volumul acesta deapănă povestea Bibliei, de la începuturile mitice și folclorice îndepărtate până la receptarea și interpretarea de astăzi. Descrie geneza, transmiterea și răspândirea Bibliei și arată cum a fost citită și folosită din Antichitate până în prezent, atât în limbile originale, cât și în traducere. Printre altele, sper că va risipi imaginea de monolit sacru a Bibliei, închis între două coperte negre de piele. Cartea va recupera imaginea Bibliei ca rezultat al unui proces îndelungat și complicat, ilustrând varietatea extraordinară a interpretărilor de care a avut parte de-a lungul veacurilor. Se va reliefa și dificultatea trecerii de la Biblie la credința religioasă: nici iudaismul, nici creștinismul, cele două religii care își revendică aceste cărți biblice ca fundament, nu pot fi explicate în întregime pornind de la Biblie. De fapt, Biblia conține multe elemente problematice pentru credința

1. Northrop Frye, *The Great Code: The Bible and Literature*, Routledge and Kegan Paul, London, 1982, pp. xviii–xix.

iudaică și creștină. Printre ele se numără nu doar trăsături ale lui Dumnezeu reprobabile din punct de vedere moral, de altfel bine cunoscute, ca măcelărirea unor oameni nevinovați (în povestirile despre cucerirea israelită a țării făgăduite), ci și varietatea genurilor literare (narațiune, profeție, poezie), multe nepotrivite pentru transmiterea unor definiții doctrinare. În plus, aceste cărți sunt scrise în contextul unor culturi antice cu care nu avem multe în comun. În același timp, vreau să arăt că Biblia este un izvor important de intuiție religioasă, cu condiția să fie citită în contextul original.

Istoria va include cu necesitate multă „pre“-istorie, deoarece voi explica în ce fel au fost alcătuite cărțile biblice, având în vedere că puține au un singur autor: majoritatea au un caracter extrem de compozit, unele depind de altele, astfel încât în cărțile mai noi observăm deja un proces de receptare a unor cărți mai vechi. Așadar, Biblia este în esență arhiva dialogului dintre autorii și transmițătorii tradiției, și multe dintre cărțile ei conțin comentarii pe marginea altora. Noul Testament comentează frecvent Vechiul Testament, considerat în cvasitotalitate „Sfântă Scriptură“ (voi explica înțelesurile acestui termen aparent familiar) în lumea în care s-a născut Noul Testament. Măsura în care Vechiul Testament rămâne o autoritate pentru creștini – și, dacă da, cum trebuie citit alături de ideile noi introduse de Isus, Pavel și alții – reprezintă și a reprezentat mereu o problemă majoră în teologia creștină. În 2 Timotei 3:16 Noul Testament spune despre Vechiul Testament că este Scriptură „insuflată de Dumnezeu“ (adică inspirată de Dumnezeu), iar creștinii au extins această idee și la cărțile neotestamentare. Nu e limpede totuși în ce fel afectează asta funcționarea concretă a Bibliei ori tipul de autoritate exercitat de ea asupra credincioșilor. Faptul că numim Biblia „inspirată“ sugerează că Dumnezeu a intervenit în crearea ei, însă modul cum s-a realizat această intervenție în practică e arareori definit.

Un alt scop e să prezentăm stadiul actual al studiilor biblice. În epoca modernă, Biblia a făcut obiectul unei investigații extraordinar de minuțioase, iar în legătură cu originile, înțelesul și statutul ei există un ocean de teorii în care cititorul nespecializat se poate îneca. Am de gând să descriu opinia predominantă, acolo unde există una, să discut chestiunile controversate și să le menționez pe cele unde e loc de mai bine.

Pe lângă aceste obiective descriptive, volumul susține și teza că Biblia nu „corespunde“ direct credinței și practicii religioase, fie ele iudaice sau creștine. Voi sugera că, deși Biblia – în sensul de colecție de texte religioase – e din multe motive de neînlocuit, în esență creș-

tinismul nu e o religie scripturară, axată pe o carte, văzută ca scriere unică și sfântă. În mod similar, nici iudaismul, deși venerază foarte mult Biblia ebraică, nu e bibliocentric, cum se crede în genere. Probabil că islamul este tipul ideal de religie a cărții și, în comparație cu el, iudaismul și creștinismul se găsesc la o distanță considerabilă de principalul lor text sfânt. Biblia se deosebește foarte mult de un crez ori de o „mărturisire de credință“, ca marile mărturisiri protestante – *Mărturisirea de credință de la Augsburg* pentru luterani, ori *Mărturisirea de credință de la Westminster* pentru unii calvini. E o învâlmășeală de materiale, puține abordând direct lucrurile care trebuie crezute. Istoria Bibliei este, așadar, relatarea *interacțiunii* dintre religie și carte – nici una nesuprapunându-se perfect peste cealaltă.

Unele variante de creștinism se pretind simplu „biblice“ (nici o variantă a iudaismului nu o face), însă realitatea e că structurile și conținutul credinței creștine, chiar și în rândul creștinilor convingși că propria credință se întemeiază pe Biblie, sunt organizate și articulate foarte diferit de ceea ce spune Biblia. Asta se vede cel mai bine în fundamentalismul creștin, care idolatrizează Biblia, și totuși o răstălmăcește în mare măsură.¹ Fundamentalistii venerază o Biblie care de fapt nu există, un text perfect care le oglindește în mod deplin credințele. Descrierea făcută în cele ce urmează Bibliei (cu toate ale ei) va fi deconcertantă pentru cei care o idealizează, însă voi arăta că Biblia nu este și nu poate fi singurul fundament nici pentru iudaism, nici pentru creștinism. În consecință, voi pleda pentru tipul de studiu critic practicat de bibliștii moderni, care abordează Biblia fără premisa că tot ce spune ea trebuie socotit autoritar și adevărat.²

În realitate, nici o variantă de creștinism sau de iudaism nu corespunde punct cu punct conținutului Bibliei, care adeseori nu mai are legătură cu cartea în forma de azi, și mai ales cu modul în care este citită. Creștinismul, de exemplu, are doctrine fundamentale, ca doctrina Treimii, aproape cu desăvârșire absente din Noul Testament; invers, în Noul Testament există idei centrale, ca teoria Sfântului

1. Argumentez succint teza în volumul meu *People of the Book? The Authority of the Bible in Christianity*, SPCK, London, și Westminster John Knox Press, Philadelphia, 1988; ediția a II-a, cu un capitol adițional, 1993; ediția a III-a, cu un nou capitol adițional, 2011. În legătură cu fundamentalismul, v. lucrarea definitorie a lui James Barr, *Fundamentalism*, SCM Press, London, 1977, ediția a II-a, 1995.

2. Am avansat teoretic acest aspect în volumul meu *The Nature of Biblical Criticism*, Westminster John Knox Press, Louisville, Kentucky, 2007, însă cartea de față îi va conferi substanță și va demonstra practic modul cum înfățișează istoria Bibliei.

Pavel despre „mântuirea în har prin credință“, care cel puțin până la Reformă n-au făcut deloc parte din ortodoxia oficială și nici măcar acum nu se regăsesc în crezuri. În mod similar, elaborarea datinilor și tradiției religioase în iudaismul ortodox trece cu mult peste tot ce implică Biblia ebraică: spre exemplu, interdicția de a consuma carne și lactate la aceeași masă, cu tot ce presupune ea pentru designul bucătăriilor, în încercarea de a evita contactul accidental între cele două tipuri de produse, e corelată cu Exod 23:19 („să nu fierbi un ied în laptele mamei lui“)*, dar depășește cerința textului în sine, așa cum se admite în general în iudaism.¹

Biblia are o importanță centrală și în iudaism, și în creștinism, însă nu ca text sfânt din care se pot configura într-un fel sau altul întregi sisteme religioase. Conținuturile ei luminează originile creștinismului și ale iudaismului, alcătuind totodată literatura spirituală clasică din care se pot inspira ambele credințe; însă nu constrâng generațiile succesive așa cum ar face-o o constituție scrisă. Pur și simplu nu sunt de această natură. Sunt un depozit de scrieri care modelează și sunt totodată modelate de cele două religii în diverse stadii ale dezvoltării lor, față de care generațiile succesive de credincioși au reacționat în diverse feluri, chiar critice. Atribuirea de autoritate religioasă unui asemenea document forțează sensul termenului „autoritate“ și poate fi susținută doar prin conceperea unor modalități speciale de interpretare, diferite de cele utilizate în interpretarea altor cărți.

Faptul că textul său sfânt e format dintr-un amestec de scrieri de multe genuri – în special narațiuni, aforisme, poeme și epistole – introduce un grad mare de complexitate în creștinism. Catolicismul a recunoscut și alte surse de autoritate pe lângă Biblie, dar a privit Biblia ca înzestrată cu un anumit caracter ultim; protestanții au elaborat teorii conform cărora tot ce contează pentru religie e prezent într-un fel sau altul în Biblie, iar unii chiar au susținut că nu se poate crede sau face nimic din ceea ce Biblia nu consfințește în mod explicit. În opinia mea, această poziție abuzează de textele biblice, care sunt foarte importante pentru credința creștină, dar n-au cum să poarte povara care li se pune uneori pe umeri. Iudaismul abordează

* Citatele biblice în limba română sunt preluate din Biblia Cornilescu revizuită. Notele marcate cu asterisc aparțin traducătorului sau redactorului (n.red.).

1. Dacă nu sunt alte mențiuni, citatele din Biblie sunt preluate din New Revised Standard Version (NRSV). Această versiune a devenit standardul pentru citate în mediul academic; alte versiuni sunt discutate în capitolul 18.

Biblia mai subtil: deși o cinstește în aceeași măsură ca mulți creștini, nu pretinde că tot ce se practică efectiv în religie este derivat din Biblie și admite dezvoltarea în direcții noi. Prin urmare, iudaismul are o carte sfântă și un set de credințe și practici religioase, dar se știe că cele două nu se corelează exact, în ciuda faptului că sunt percepute drept congruente; și s-ar putea ca acest model să fie mai potrivit pentru înțelegerea creștinismului decât percepția protestantă că doctrina și practica derivă nemijlocit din Biblie. Întrucât lasă un spațiu între Biblie și religie, acest model dă Bibliei posibilitatea de a fi privită în mod independent, iar credinței religioase de a se dezvolta fără a fi mereu constrânsă de ea. Relația dintre cele două presupune o negociere constantă.

BIBLIA ȘI CULTURA

Biblia are două tipuri de prezență în lumea modernă. În primul rând, în societățile occidentale, supraviețuiește ca vestigiu sau fantasmă la periferiile culturii populare și culte, ca sursă de citate și aluzii. Jurnaliștii pot presupune și acum că cititorii vor recunoaște înțelesul unui context de tip „David și Goliat”, ori că vor detecta referințele la bani ca rădăcină a tuturor relelor – chiar dacă nu știu de unde provin aluziile (adeseori unii au impresia că sunt din Shakespeare). Multe persoane vor recunoaște, de pildă, următoarele citate:

„Sunt eu păzitorul fratelui meu?” (Geneza 4:9)

„Omul nu trăiește numai cu pâine.” (Deuteronom 8:3)

„Pielea de pe dinți.” (Iov 19:20)

„Anii vieții noastre se ridică la șaptezeci de ani.” (Psalmul 90:10)

„Cei răi n-au pace.” (Isaia 48:22)

„Sarea pământului.” (Matei 5:13)

„Mărgăritare înaintea porcilor.” (Matei 7:6)

„În casa de poposire nu era loc pentru ei.” (Luca 2:7)

„Căci nu este stăpânire care să nu vină de la Dumnezeu.” (Romani 13:1)

„Osteneala dragostei.” (1 Tesaloniceni 1:3)

Însă probabil nu vor cunoaște sursa exactă și încă și mai puțin probabil că vor cunoaște rolul exact jucat de aceste versete în diversele cărți din care provin. Cultura biblică, cum i se mai spune, există încă,

iar agenții de publicitate (printre alții) se pot folosi de ea. Să ne gândim, de exemplu, la ubicuitatea imaginii Evei în reclame de tot felul și la cât de rapid înțeleg consumatorii aluziile vizuale și verbale la mere, șerpi și pomi.¹

Biblia nu a dispărut din cultura populară, cum vor fi prognozat seculariștii, iar cel de-al patrulea centenar al versiunii (autorizate) King James a dovedit (cum am menționat deja) că Biblia este încă un punct de referință pentru multe persoane culte, chiar dacă mai frecvent la nivelul stilului decât al substanței (v. și capitolul 18). Numai Oxford University Press vinde anual un sfert de milion de Biblii în versiunea King James.² E izbitor cât de des vorbesc atei în termeni elogioși despre ea, chiar în timp ce se disociază de pretențiile ei religioase: Richard Dawkins îi aprobă vădit statutul cultural și chiar îi scutește pe bibliști de criticile aspre pe care le îndreaptă contra teologiei³, iar Philip Pullman militează pentru păstrarea povestirilor și parabolilor biblice în programa din școli, deși alături de basme populare și mituri.⁴ La un anumit nivel, însuși sistemul mitologic al lui Pullman, în trilogia *His Dark Materials*⁵, constituie o prelucrare deliberat anticreștină a istorisirii lui Adam și Eva, tratând dobândirea cunoașterii de sine și conștientizarea sexualității ca pe un lucru bun, nu rău, cum au considerat-o uneori interpreții creștini ai povestirii din Geneză.

Biblia are în continuare o importanță culturală masivă în Statele Unite și mult mai mare decât în Europa. Tradiția evanghelică puternică din multe zone ale Americii a garantat că ea va rămâne semnificativă chiar și pentru persoanele nereligioase, iar pentru politicieni criticarea ori ignorarea Bibliei e o imprudență. Asta nu înseamnă neapărat că oamenii în general *citesc* Biblia foarte mult: Biblia e mai degrabă o imagine decât un obiect de studiu.⁶ Câteva state federale au declarat uneori un „an al Bibliei” – de exemplu Pennsylvania în

1. V. Katie Edwards, *Admen and Eve: The Bible in Contemporary Advertising*, The Bible in the Modern World 48, Sheffield Phoenix Press, Sheffield, 2012.

2. V. Gordon Campbell, *Bible: The Story of the King James Version, 1611–2011*, Oxford University Press, 2010, p. 270. Organizația cunoscută cu numele „The Gideons” împarte anual milioane de Biblii.

3. V. Richard Dawkins, *The God Delusion*, Bantam Press, London, 2006.

4. V. www.telegraph.co.uk/culture/books/9936241/Philip-Pullman-teach-all-children-fairy-tales-and-Bible-verses.html.

5. Philip Pullman, *Northern Lights*, Scholastic, London, 1995; *The Subtle Knife*, Scholastic, London, 1997; *The Amber Spyglass*, Scholastic, London, 2001.

6. Cf. Martin L. Marty, „America’s Iconic Book”, în G. Tucker și D. Knight (coord.), *Humanizing America’s Iconic Book: Society of Biblical Literature Centennial Address, 1980*, Scholars Press, Chico, California, 1982, pp. 1–23.

2012.¹ În ciuda separării teoretice dintre Biserică și stat în SUA, Biblia este o prezență publică marcantă, ca simbol al fundamentului creștin al vieții naționale. În Marea Britanie, unde atașamentul față de Biblie nu e la fel de puternic, Biblia îndeplinește încă funcția de obiect sacru – de pildă multă lume se mulțumește și acum cu jurământul „pe Biblie” la tribunal. Se mai găsesc de cumpărat biblii speciale, învelite în piele albă, pe care le poartă miresele la altar. Biblia rămâne un bestseller în majoritatea țărilor europene, deși studiarea ei amănunțită este în declin pe măsură ce interesul pentru creștinism se diminuează.

BIBLIA ÎN COMUNITĂȚILE DE CREDINCIOȘI

Al doilea tip de prezență a Bibliei în lumea modernă este cea din comunitățile de credință creștină și iudaică, unde are o importanță centrală. În iudaismul ultimelor decenii interesul față de Biblie a cunoscut un reviriment ce a atras după sine o nouă traducere în engleză, numită *Tanakh* și realizată de Jewish Publication Society (1985 și 1999), plus voluminoasa și impresionanta *Jewish Study Bible*.² (Evreii ortodocși au înclinat mai mult spre studiul Talmudului decât al Bibliei, în ciuda prestigiului de care se bucură Biblia în iudaism.) În ultimii șaizeci și ceva de ani interesul pentru Biblie și-a făcut loc și în practica creștină. După Conciliul Vatican II, inaugurat în 1962 de Papa Ioan XXIII cu scopul reformării și reînnoirii Bisericii, romano-catolicii au fost încurajați s-o studieze, fapt ce a condus la apariția de noi traduceri catolice în majoritatea limbilor europene și la utilizarea largă a materialelor de studiu biblic (comentarii și ghiduri de citire a Bibliei) la o scară nemaiîntâlnită până acum în catolicism. Iată ce spun documentele conciliare despre Biblie:

Întrucât tot ceea ce afirmă autorii inspirați sau scriitorii sacri trebuie considerat ca afirmat de Duhul Sfânt, urmează că și cărțile Scripturii transmit cu certitudine, cu fidelitate și fără eroare adevărul pe care Dumnezeu, pentru mântuirea noastră, l-a voit consemnat în textele sacre. De aceea, „toată Scriptura este inspirată de Dumnezeu și este de folos spre a învăța, spre a mustra, spre a îndrepta, spre a deprinde la dreptate, pentru ca omul lui Dumnezeu să fie desăvârșit, pregătit pentru toată fapta cea bună” (2 Tim 3:16–17).

1. Commonwealth of Pennsylvania, *Legislative Journal*, 196th General Assembly, 24 ianuarie 2012, p. 87.

2. A. Berlin și M.Z. Brettler (coord.), *The Jewish Study Bible*, Oxford University Press, Oxford și New York, ediția a II-a, 2014.

Deoarece Dumnezeu a vorbit în Sfânta Scriptură prin oameni, în felul oamenilor, interpretul Sfintei Scripturi, pentru a pătrunde ceea ce Dumnezeu a voit să ne împărtășească, trebuie să cerceteze atent ce au intenționat de fapt scriitorii sacri să ne comunice și ce i-a plăcut lui Dumnezeu să ne dezvăluie prin cuvintele lor.¹

În secolul XX și în Bisericile protestante crește interesul pentru Scriptură, îndeosebi în diverse tipuri de penticostalism din „vechiul” Apus și, mai presus de toate, în America Latină, Coreea de Sud și Africa. Atitudinea multora dintre aceste Biserici față de Biblie poate fi descrisă drept conservatoare (ba chiar fundamentalistă): ele stăruie pe adevărul absolut al Bibliei și susțin că Dumnezeu a inspirat fiecare cuvânt din text – nu neapărat prin dictare exactă, dar cu siguranță influențând mintea scriitorilor, astfel încât ei au produs exact textul pe care l-a voit Dumnezeu pentru Biserică. Abordarea pe care ele o numesc studiu biblic liberal – cel care încurajează o atitudine critică față de Scriptură – li se pare aridă și neinteresantă, chiar lipsită de credință și esențialmente necreștină. În Marea Britanie și America de Nord, Bisericile în creștere sunt în general cele care adoptă o astfel de abordare conservatoare. Ele consideră că întreg ansamblul credinței creștine poate fi derivat din Biblie, văzută drept singura sursă de adevăr și inspirație. Atitudinea generează cel puțin cinci principii de interpretare a Bibliei, pe care adeseori le susțin și creștinii mai liberali, chiar dacă într-o variantă mai diluată.

În primul rând, se susține, ar trebui să citim Biblia cu gândul că ceea ce vom găsi în ea este *adevărat*. Unii creștini caută un adevăr literal și istoric, astfel încât iau ca exact la nivel factual tot ce afirmă textul biblic. Însă mulți dintre cei care nu subscriu acestui principiu vor fi de acord că Biblia trebuie citită ca adevărată, nu ca falsă. Câteodată, adevărul conținut de ea e mai degrabă poetic ori simbolic, nu factic, aceasta fiind în special poziția creștinilor mai liberali, dar afirmația că ceva din Biblie ar fi expresia unei erori nu constituie o opțiune. Chiar dacă autorul capitolelor 1–2 din Geneza nu a exprimat cu exactitate intervalul temporal în care a creat Dumnezeu universul, este totuși inacceptabil să spui că greșește pur și simplu în legătură cu evenimentele pe care le descrie: cele scrise de el sunt neapărat adevărate la un anumit nivel. Pentru unii creștini conservatori, e important să credem în adevărul cronologiei veterotestamentare, po-

1. *Dei Verbum*, paragrafele 11–12. [Traducerea în limba română este preluată din *Conciliul Vatican II*, în traducerea Arhiepiscopiei Romano-Catolice de București, ARCB, București, 1990 (n.tr.).]

trivit căreia creația a avut loc doar cu vreo 6.000 de ani în urmă – ei sunt așa-zii creaționiști ai „Pământului tânăr“. Ideea a generat, mai ales în Statele Unite, fenomenul parcurilor tematice biblice, unde Adam și Eva pășesc printre dinozauri: Creation Museum din Petersburg (Kentucky) e un exemplu bun.¹

În al doilea rând, Scriptura trebuie citită ca *relevantă*. Chiar dacă Pavel discută o problemă ivită în Biserica primară, dar care nu apare în aceeași formă astăzi (de exemplu dacă creștinii au voie să mănânce carne sacrificată în cinstea zeilor falși, ca în Romani 14 sau 1 Corintheni 8 și 10), asta nu înseamnă că textul în cauză nu are nimic de zis pentru noi. E sarcina noastră de cititori ai Scripturii să discernem ce ne spune Dumnezeu prin includerea unor astfel de pasaje în Biblie. Întrucât Biblia e canonică, adică are autoritate, nu conține pasaje care odinioară au fost relevante, dar acum nu mai sunt: toate cele scrise în ea se află acolo spre instruirea *noastră*:

Și tot ce a fost scris mai înainte a fost scris pentru învățătura noastră, pentru ca, prin răbdarea și prin mângâierea pe o care o dau Scripturile, să avem nădejde (Romani 15:4).

Aceste lucruri au fost scrise pentru învățătura noastră, peste care au venit sfârșiturile veacurilor (1 Corintheni 10:11).

Prin urmare, atunci când ne confruntăm cu un text enigmatic sau dificil, nu putem conchide pur și simplu că pasajul respectiv nu ne mai spune astăzi nimic. Faptul că a fost inclus în Scripturi înseamnă că este veșnic relevant pentru credinciosul creștin.

Principiul relevanței pare încorporat în ideea de Scriptură în cele mai multe, dacă nu în toate religiile care au o carte sacră.² Primii creștini credeau într-o versiune și mai tare a relevanței Scripturii: anume că totul era relevant în cel mai concret sens, și că propria lor viață și epocă erau prevestite efectiv în Scripturile Vechiului Testament. Cu adevărat la ei ajunseseră „sfârșiturile veacurilor“. Dumnezeu i-a inspirat pe scriitorii sacri să prezică evenimente viitoare. Mulți creștini conservatori consideră în continuare că e adevărat, crezând că textele scripturale se referă la orânduirea actuală a lumii, pe care autorii lor (sau Dumnezeu care a vorbit prin ei) le-au prevăzut în detaliu.

1. Muzeul Bibliei din Washington, D.C., care s-a deschis în 2017, reprezintă doar o paralelă parțială, întrucât se bazează pe studiile biblice critice, deși este indiscutabil părtinitor față de creștinism și indiscutabil incorect față de iudaism.

2. V. Wilfred Cantwell Smith, *What is Scripture? A Comparative Approach*, SCM Press, London, 1993.

Ideea se vedește mai cu seamă în fenomenul „sionismului creștin“, reprezentat de creștinii evanghelici care susțin statul Israel pe temeiul că întoarcerea evreilor în Țara Sfântă e unul dintre evenimentele premergătoare sfârșitului lumii profetizat în Biblie. (În același timp, nu arareori, tot ei încearcă să-i convertească pe evrei la creștinism, combinație pe care mulți evrei care apreciază sprijinul creștin dat Israelului nu o înțeleg.)¹ Evenimentele vor debuta cu „răpirea“, luarea de pe pământ a credincioșilor adevărați, care vor fi puși la adăpost de Isus (împreună cu dreptii răposați care vor fi înviați) în timpul nenorocirilor ce se vor abate asupra pământului, înainte de a se întoarce Isus ca împărat. Temeiul acestei concepții se găsește în 1 Tesaloniceni 4:17:

Apoi, noi cei vii, care vom fi rămas, vom fi răpiți toți împreună cu ei în nori, ca să întâmpinăm pe Domnul în văzduh.²

Pe piață circulă multe „romane profetice“ care tratează aceste teme. Mai celebre și mai influente sunt cele aproximativ optsprezece din seria „Supraviețuitorii“.³ Primul, intitulat chiar *Supraviețuitorii*, concepe răpirea ca petrecându-se în același moment în toată lumea. Avioane se prăbușesc din cer când piloții lor sunt „răpiți“, mașini se ciocnesc și suferința e imensă, însă cei care-și dau seama ce se întâmplă se convertesc la credința creștină. Intriga se îmbină cu alte teme din gândirea americană modernă: amenințarea Rusiei, caracterul indezirabil al unor organizații globale ca Națiunile Unite, nevoia de a păstra cultura americană pură și imaculată, ferită de influențe demonice, precum este Uniunea Europeană. În nici un caz, nu toți creștinii americani care sprijină Israelul o fac fiindcă au încredere în acest scenariu, însă un număr substanțial cred în el. Premilenarismul, cum se cheamă acest sistem de gândire, este un curent larg răspândit în creștinismul anglofon.

Creștinii mai liberali probabil că vor vedea relevanța Bibliei ca fiind de durată – ideea că are ceva important de zis în orice epocă, nu

1. V. Yaakov Ariel, *An Unusual Relationship: Evangelical Christians and Jews*, New York University Press, New York, 2013; de asemenea, M.A. Chancey, C. Meyers și E.M. Meyers, *The Bible in the Public Square: Its Enduring Influence in American Life*, SBL Press, Atlanta, Georgia, 2014, în special pp. 41–46 și 91; Byron Johnson și Nancy Isserman (coord.), *Uneasy Allies: Evangelical and Jewish Relations*, Lexington Books, Lanham, Maryland, 2007.

2. Pentru mai multe amănunte, v. bestsellerul lui Hal Lindsey, *The Late Great Planet Earth*, Zondervan, Grand Rapids, Michigan, 1971.

3. Primul roman al seriei este Tim LaHaye și Jerry B. Jenkins, *Left Behind*, Tyndale House, Wheaton, Illinois, 1995.

că prevestește circumstanțele exacte ale zilei de azi. Foarte mulți creștini merg la grupuri de studiu biblic, unde participanții citesc meticulos și încearcă să descopere ce îi învață Dumnezeu prin pasul în discuție. „Nimic“ nu reprezintă un răspuns acceptabil.

În al treilea rând, totul în Biblie este *important* și *profund*. În Scriptură nu este nimic trivial, nimic care să poată fi interpretat ca superficial ori neînsemnat – într-un fel, acest principiu se apropie de punctul anterior, privind relevanța. Biblia e o carte de înțelepciune dumnezeiască și nu conține texte neimportante. Asta poate crea dificultăți, întrucât mulți indivizi vor simți probabil că anumite părți din Scriptură sunt mai importante decât altele. Majoritatea protestanților acordă mult mai multă greutate Epistolei către Romani decât textelor 2 Ioan sau Iuda, mai ales că Romani, cu doctrina „îndreptării prin credință“, s-a aflat la temelia unei părți din Reforma secolului al XVI-lea (v. capitolul 16). Strict vorbind, un cititor conservator al Bibliei va susține că în Scriptură nu există ierarhie: totul e inspirat de Dumnezeu și, prin urmare, totul e important. Luteranii vorbesc uneori de un „canon în canon“, un nucleu de texte cu adevărat importante, înconjurat de texte mai puțin semnificative. Însă majoritatea celorlalți protestanți și catolici nu au adoptat acest gen de gândire.

În al patrulea rând, Scriptura e *consecventă*. Cititorul creștin, se crede, nu trebuie să întoarcă o parte din Biblie împotriva altei părți. Dacă două texte par să se contrazică, se impune o lectură mai atentă care le va arăta coerența. Un caz clasic ar fi aparentul dezacord din Noul Testament între Pavel și Iacov în legătură cu problema faptelor bune, adică a actelor merituoase. În aparență, Pavel pare să nege că faptele bune îi aduc omului neprihănirea (v. Romani 3:21–4:12), pe câtă vreme Iacov afirmă că faptele bune sunt esențiale – de fapt, că „credință“ fără fapte bune e goală și mincinoasă (v. Iacov 2:14). Unii creștini au argumentat că această divergență e ireconciliabilă: Martin Luther (1483–1546) a propus excluderea Epistolei lui Iacov din nucleul Bibliei, pe considerentul că îl contrazice pe Pavel. Însă pentru creștinii conservatori această soluție nu reprezintă o opțiune. Ei se străduiesc să descopere căi de a arăta că Pavel și Iacov nu sunt de fapt în opoziție, ci transmit învățături care, deși abordează diferit aceeași chestiune, sunt compatibile în ultimă instanță. Într-un anumit sens, afirmația că Scriptura e adevărată implică deja consecvența ei internă, din moment ce două mesaje care se exclud reciproc nu pot fi adevărate în același timp. Întrucât Scriptura vorbește pe un singur glas, pasajele obscure pot fi întotdeauna elucidate cu ajutorul celor mai transparente.

Consecvența internă a Scripturii pare să caracterizeze toate religiile care au un text sfânt.¹ Iudaismul pornește de la axioma că Biblia este mereu coerentă, iar în literatura rabinică există numeroase argumentări menite să arate că aparentele discrepanțe sunt în realitate reconciliabile. În Talmudul babilonian (*Șabat* 13b), citim despre isprăvile lui Anania, fiul lui Ezechia, care a consumat trei sute de butoaie de ulei ținând lampa aprinsă noaptea cât timp a împăcat discrepanțele aparente dintre cartea lui Ezechiel și Pentateuh (primele cinci cărți ale Bibliei, Geneza–Deuteronom). Însă iudaismul admite și că unele texte biblice pot dialoga câteodată între ele, iar o anumită tensiune creativă poate naște ceva pozitiv, pe când în creștinism această perspectivă nu a fost una obișnuită. Creștinii tind să creadă că toate textele sfinte trebuie să vorbească în ultimă instanță pe același glas. Această convingere stă în spatele armonizărilor evangheliilor, care cred că la baza relatărilor evident diferite din evanghelii se află o relatare coerentă. Acest gen de lucrare are o tradiție îndelungată, datând din primele veacuri creștine. Unii creștini ar putea crede, asemenea lui Augustin², că discrepanțele minore dintre evanghelii nu contează realmente, câtă vreme există unanimitate privitoare la adevărul mesajului transmis de acestea³; însă cititorii mai conservatori vor socoti această poziție drept începutul unei pante primejdios de alunecoase, ce ar putea duce la un scepticism general față de adevărul Bibliei.

În al cincilea rând, Scriptura trebuie citită ca fiind congruentă cu elementele credinței creștine, cu ceea ce primii creștini numeau „regula credinței” (v. capitolul 13). Expresia desemnează un fel de crez elementar ori un rezumat al lucrurilor care trebuie crezute. Unii partizani moderni ai așa-numitei lecturi teologice a Bibliei spun că interpretarea noastră ar trebui „reglementată” – utilizând termenul într-un sens tehnic, care se referă la faptul că lectura e controlată de regula credinței.⁴ Orice interpretare care face ca respectivul pasaj să pară în contradicție cu ceea ce cred creștinii este cu necesitate o interpretare greșită. Ideea are și paralele iudaice, deși în iudaism problema nu se discută așa de mult. Însă pentru ambele religii nu e acceptabil să interpretezi Biblia în contradicție cu principiile funda-

1. V. Cantwell Smith, *What is Scripture?*

2. Augustin de Hipona, episcop din nordul Africii, a trăit între 354 și 430 d.Hr.

3. Asta argumentează în tratatul său *De consensu evangelistarum*.

4. V. eseurile din C.R. Seitz și K. Greene-McCreight (coord.), *Theological Exegesis: Essays in Honor of Brevard S. Childs*, W.B. Eerdmans, Grand Rapids, Michigan, 1999.

mentale ale credinței – mai ales că în multe confesiuni creștine lucrurile care trebuie credute sunt considerate ca derivând din Biblie. Oricât de exact ar fi concepută relația credinței cu Biblia – și vom vedea că e o chestiune extrem de complexă –, se presupune că ele se sprijină reciproc, nu că se contrazic.

Prin urmare, revenind la Epistola lui Iacov, dacă teoria îndreptării doar prin credință e cu adevărat centrală în credința creștină, atunci Iacov trebuie citit ca susținând această teorie, în ciuda aparențelor. Va fi spunând negreșit că credința fără faptele bune este moartă, nu în sens literal, ci că realitatea credinței nu se poate vedea decât în faptele bune săvârșite de credincioși: fără fapte bune, credința lor nu e reală, ci numai aparentă. (Această interpretare a lui Iacov ar putea fi corectă: aici vreau să arăt doar că angajamentul față de congruența Bibliei cu învățătura creștină te obligă într-o cârtă să o adopți.) Armonizarea Bibliei cu tradițiile credinței reprezintă un demers anevoios, deși cei care și-l asumă vor spune că în realitate nu e nimic de reconciliat, fiindcă cele două sunt una, dar că, uneori, din cauza îndoielilor sau grijilor care-i frământă pe unii credincioși, e necesar să arătăm că așa stau lucrurile. Unul dintre scopurile mele în cartea de față e să demonstrez că există într-adevăr elemente ireconciliabile: că religiile care fac apel la Biblie nu sunt complet congruente cu ea, deși au o legătură strânsă cu aceasta. În cercurile creștine și iudaice mai conservatoare ideea n-ar fi lesne acceptată, deși există și evrei, și creștini mai deschiși la ideea că religia și textul sfânt sunt divergente. Unii, de fapt, nici nu acordă multă atenție Bibliei. Însă în ambele religii termenii dezbaterii tind să fie stabiliți de curentele mai conservatoare. În acest volum voi încerca să discut diverse convingeri privitoare la Scriptură, pe măsură ce urmăresc relația dintre Biblie și credință de-a lungul veacurilor.

ANTIC ȘI MODERN

Așadar, în lumea modernă, Biblia nu a murit deloc, însă tinde să trăiască mai degrabă ca simbol, fie cultural, fie religios, distinctă față de alte cărți și respectată – atât de lumea seculară, cât și de cea religioasă –, dar nefiind citită așa cum sunt citite alte cărți. Atât evaluarea ei culturală, cât și cea religioasă se aseamănă prin aceea că o tratează ca pe o carte unică; drept urmare, multe dintre întrebările pe care le punem în legătură cu alte cărți sunt frecvent ignorate în

cazul Bibliei: cum a fost scrisă, cine au fost autorii ei și, mai presus de toate, ce înseamnă ea de fapt. În multe cercuri creștine se pornește de la premisa că ea va vorbi direct comunității creștine prezente și că întrebările legate de originile și istoria ei constituie o chestiune secundară. Cu toate acestea, cititorii seculari, alături de creștinii mai puțin conservatori își pun câteodată aceste întrebări. Ar fi surprinși la câte dintre aceste întrebări pot primi răspuns.

Biblia poate fi o carte modernă, în sensul că este încă vie în practica creștinismului și iudaismului. Însă e negreșit și o carte antică, neputând fi înțeleasă decât ca produsul unei istorii lungi, nu arareori complicate. Modelele fundamentaliste de autoritate scripturară, ba chiar și atitudinile oficiale din Bisericele nefundamentaliste ocolesc această dimensiune istorică, tratând Biblia ca și cum ar fi o singură carte. Comunicările ecleziale pe teme curente, de pildă, încep frecvent cu expresia „fundamentul biblic“, tratând Biblia ca pe o sursă unitară, în comparație cu diversitatea scrierilor de mai târziu. Nu numai că această perspectivă induce în eroare din punct de vedere istoric, dar micșorează forța feluritelor glasuri care se fac auzite în Biblie. În cuvintele marelui scriitor anglican din secolul al XVI-lea Richard Hooker (1554–1600), „după cum elogiile neverosimile aduse oamenilor slăbesc și năruie adeseori crezarea laudei lor meritate, la fel trebuie să luăm bine aminte ca nu cumva să punem pe socoteala Scripturii mai mult decât poate suporta, căci caracterul incredibil micșorează venerarea acelor lucruri pe care le are cu prisosință“¹.

Hooker pregătește scena pentru tratarea problemelor Bibliei în volumul de față. Doresc să arăt cum s-a născut, cum s-a dezvoltat și cum a fost întrebuințată și interpretată Biblia de-a lungul anilor, atât în creștinism, cât și în iudaism. Pe parcurs, voi pune sub semnul întrebării tendința credincioșilor de a afirma că nu poate fi citită ca orice altă carte – „punând pe socoteala Scripturii mai mult decât poate suporta“, vorba lui Hooker. În același timp nu voi căuta să știrbesc sentimentul, împărtășit de mulți credincioși și necredincioși deopotrivă, că Biblia este o colecție de cărți extraordinare. Faptul că nu e perfectă (și oricum, ce va să zică o carte perfectă?) nu înseamnă că e de calitate slabă: dimpotrivă, vorbim de câteva dintre cele mai profunde texte din câte a creat omenirea. Nu intenționez să „micșorez venerarea acelor lucruri pe care le are cu prisosință“. Inițial, unor cititori asta li s-ar putea părea un act incomod de echilibrare, dar nădăjduiesc că până la final voi arăta că această abordare face drep-

1. Richard Hooker, *Of the Laws of Ecclesiastical Polity*, 1594, vol. 2, p. 8.

tate Bibliei așa cum este ea în realitate mai curând decât să înfățișeze una imaginară, care nu există decât într-un tărâm teoretic. Cum s-a exprimat C.W. Goodwin cu 150 de ani în urmă:

Admițând, așa cum și este adevărat din punct de vedere istoric, că neamul evreiesc a avut misiunea de a pune temeliiile religiei pe pământ și că Providența s-a folosit de acest popor îndeosebi în acest scop, oare nu e treaba și îndatorirea noastră să ne uităm și să pricepem cum s-a petrecut de fapt asta? Nu formându-ne teorii despre ce s-ar cădea să fie revelația, ori cum am fi făcut-o noi dacă ni s-ar fi încredințat această misiune, ci cercetând cum i-a plăcut lui Dumnezeu să o facă. S-a presupus că Biblia, purtând pecetea autorității dumnezeiești, va fi completă, desăvârșită și fără cusur în toate părțile sale, iar din această teorie au izvorât mii de dificultăți și doctrine incoerente.¹

PLANUL CĂRȚII

Vechiul Testament/Biblia ebraică ne-a parvenit din Orientul Apropiat și nu poate fi înțeles fără niște cunoștințe despre istoria Israelului din perioada respectivă și despre limbile în care a circulat această carte. Încep din secolele al IX-lea și al VIII-lea î.Cr., epoca activității profetilor mari din cele două regate în care era împărțit poporul evreu când au început să prindă formă cărțile. Toate sau aproape toate cărțile se încheiaseră până în epoca lui Alexandru cel Mare (356–323 î.Cr.).

Îmi îndrept apoi atenția asupra conținutului Bibliei ebraice, detaliindu-i cele patru genuri literare majore: narațiunea în proză, legea și înțelepciunea, profeția, psalmii și alte poeme. În cărțile narrative (capitolul 2) se pot identifica o varietate de stiluri care ne ajută să le înțelegem caracterul și ne dau indicii despre autorii și datele alcătuirii lor. Lectura acestor cărți generează o temă recurentă: ele spun mai degrabă o poveste, nu instruiesc în legătură cu ce trebuie crezut sau făcut. De aceea drumul de la textul biblic la credința și practica din iudaismul sau creștinismul de astăzi nu e nicidecum direct. Cărțile de legi și sapiențiale (capitolul 3) par să-i ofere mai direct cititorului porunci sau sfaturi, dar chiar și texte aparent universale, de pildă cele Zece Porunci, au fost scrise pentru și presupun o societate absolut diferită de a noastră, neputând fi aplicate astăzi fără o interpretare

1. C.W. Goodwin, „On the Mosaic Cosmogony“, în Henry B. Wilson (ed.), *Essays and Reviews*, Longmans, Green, Longman, Roberts & Green, London, ediția a XII-a, 1865, p. 302.

foarte generoasă. Faptul se vedește cu atât mai mult în cărțile profeților (capitolul 4), care s-au născut în cursul unor crize politice din istoria lui Israel și care au adeseori un limbaj criptic. În sfârșit, examinez textele poetice (capitolul 5), îndeosebi Psalmii, cu neclarele lor origini și întrebuintări. Psalmii au fost datați în mai multe perioade din istoria lui Israel, de pe vremea regelui David (secolul al XI-lea sau al X-lea î.Cr.) până în epoca Macabeilor (secolul al II-lea î.Cr.). O teorie importantă sugerează că erau utilizați la cultul liturgic din Templul lui Solomon, însă mulți vor fi fost și rugăciuni personale. Cert este că alcătuiesc un compendiu cu numeroase teme tipice gândirii israelite antice – teme recurente în iudaismul de mai târziu și în creștinism.

La fel ca Vechiul Testament, Noul Testament capătă sens doar în contextul său istoric. Capitolul 6 descrie lumea în care a apărut creștinismul, în special înflorirea diferitelor grupuri sociale și religioase iudaice, ca fariseii și saducheii, printre care urmau să aibă mai mult succes primii creștini. Cele mai timpurii texte păstrate ale acestei religii noi nu sunt evangheliile, ci epistole, mai precis ale lui Pavel, provenite din anii 50 d.Cr., la vreo douăzeci de ani după răstignirea lui Isus. Interpretarea scrierilor lui Pavel este un domeniu foarte vast și nu se întrezărește un consens, însă putem spicui câteva elemente esențiale din lumea ideilor și învățăturii lui – despre mântuirea omului, relația creștinismului cu iudaismul, semnificația morții și învierii lui Isus, precum și relația ei cu sfârșitul istoriei umane, pe care Pavel îl credea iminent. Evangheliile și Faptele Apostolilor (capitolul 8) provin din a doua jumătate a secolului I. Deși se acceptă în general că Marcu este prima și Ioan ultima, cum și unde s-au scris cele trei evangheliile sinoptice (Marcu, Matei și Luca), ce surse au folosit autorii lor și dacă ele erau destinate tuturor creștinilor sau doar comunității care le-a scris sunt întrebări mereu dezbătute de savanți. Faptele Apostolilor formează al doilea volum al lui Luca, însă nu putem spune dacă au fost scrise în același timp cu evanghelia sau mult mai târziu. Intenția mea în acest capitol e să subliniez cât de puține știm, în ciuda puzderiei de teorii existente.

Potrivit unei păreri larg răspândite, conținutul Bibliei a fost stabilit la câteva concilii bisericești, nu mai devreme de secolul al IV-lea d.Cr., care concilii au exclus un corp considerabil de scrieri, considerate eretice de către autoritățile ecleziale. Capitolul contestă această opinie. În realitate, n-a existat aproape nici o decizie în legătură cu ce ar trebui să fie sau nu canonic. Toate, sau aproape toate cărțile Vechiului Testament/Bibliei ebraice (capitolul 9) au fost acceptate ca

Scriptură prin consens generalizat, în unele cazuri probabil la scurt timp după scriere; au existat dispute doar în cazul scrierilor secundare. În Biserica timpurie (capitolul 10), la fel ca în iudaism, acceptarea și citarea cărților a precedat cu mult orice prevedere oficială privind limitele canonului. Când au existat asemenea prevederi, de obicei n-au făcut decât să legitimizeze starea de fapt, lăsând totuși câteva cărți în zona incertitudinii cronice. În aproape toate cazurile, cărțile excluse cu totul (capitolul 11) au fost considerabil mai târzii și mai puțin demne de încredere decât cele acceptate. Faptul că avem o Biblie se datorează generațiilor de copişti care au transcris textele, iar în continuare (capitolul 12) abordez transmiterea lor. Aici avem un contrast major. Iudaismul a acceptat vreme îndelungată ca autoritate un singur text al Bibliei ebraice, în timp ce creștinii n-au avut niciodată un text oficial, ci doar tradiții manuscrise diferite. Toate Bibliile ebraice tipărite derivă dintr-un singur manuscris din secolul al XI-lea, pe câtă vreme toate edițiile Noului Testament se bazează pe comparația a numeroase manuscrise diferite. Ilustrez cu exemple tehnica realizării acestor comparații și atrag atenția că a face apel la formularea exactă din Noul Testament este aproape imposibil, din cauza absenței unui text pe deplin acceptat.

Are Biblia o temă sau un înțeles global? În general creștinii au considerat că da, iar capitolul 13 examinează tentativele de a defini subiectul principal al Bibliei, pregătind scena pentru capitolele următoare, care le explică pas cu pas. Lecturile rabinice tind să trateze Biblia nu ca pe o operă continuă, ci ca pe o colecție de spuse, oricare dintre ele putând arunca lumină asupra alteia: capitolul 14 ilustrează acest lucru. Uneori interpretările iudaice și creștine s-au influențat reciproc, însă de cele mai multe ori ele formează două sisteme separate, deși, în mod tradițional, ambele au interpretat Scriptura astfel încât să-și susțină propriile credințe religioase. În parte, aceste credințe își au obârșia în Scriptură, în parte nu, iar interacțiunea dintre înțelesul de suprafață al textului biblic și înțelesurile care au fost proiectate asupra lui sporește fascinația studiului biblic. În perioada medievală (capitolul 15) devine mai evidentă tendința de a citi textul în lumina propriilor convingeri prestabilite, dar la fel se întâmplă și cu accentul pus pe Biblie (interpretată corect) ca sursă a întregului adevăr religios. Interpretarea Bibliei în timpul Reformei (capitolul 16) a moștenit unele metode și abordări medievale, însă a pavat totodată drumul întrebărilor critice care vor caracteriza Iluminismul și studiile biblice moderne. Martin Luther, în special, a fost pionierul contestării unor cărți din Biblie pe temeiul principiilor teologice.

Îmi încep prezentarea pe care o fac Iluminismului și moștenirii lui actuale (capitolul 17) cu ideile lui Spinoza (1632–1677). Spinoza a pus sub semnul întrebării miracolele biblice pe baza științei naturale, a contestat atribuirile tradiționale ale textelor biblice și a introdus între sensul textelor și adevărul lor o distincție care s-a dovedit crucială pentru toată cercetarea biblică ulterioară. Studiul biblic critic s-a dezvoltat pe parcursul secolelor al XVIII-lea și al XIX-lea, generând tipurile de argumente și concluzii înfățișate în prima jumătate a cărții de față. Capitolul 18 trece în revistă traducerea biblică, din secolul al III-lea sau al II-lea î.Cr., când Biblia ebraică a fost tradusă în greacă, și până în prezent. Examinez versiunea King James și moștenirea ei culturală, plus tentativele ulterioare de retraducere de la zero a Bibliei în engleză. Traducerea ridică întrebări nu numai în legătură cu sensul, ci și cu interpretarea textului, iar acest capitol discută în ce fel s-au angajat unele traduceri moderne în dezbaterea interpretativă.

Examinarea Bibliei provoacă și hrănește totodată credința și practica religioasă, iar capitolul cu concluzii meditează asupra relației Bibliei cu credințele ei și asupra suprapunerii incomplete a iudaismului și creștinismului cu conținutul ei.

PARTEA I

VECHIUL TESTAMENT

ISRAELUL ANTIC: ISTORIA ȘI LIMBA

Biblia ajunge la noi venind din lumea Mediteranei orientale. Mare parte din ceea ce creștinii numesc Vechiul Testament a fost scris în actuala zonă a Israelului/Palestinei, majoritatea probabil la Ierusalim. Unele texte ar putea proveni din Mesopotamia (actualul Irak), unde în secolul al VI-lea î.Cr. au fost exilați mulți evrei; altele posibil din Egipt, unde în aceeași perioadă a viețuit o comunitate evreiască substanțială. E posibil ca în Vechiul Testament să existe pasaje mai vechi, din secolele al X-lea sau al XI-lea î.Cr., însă cercetătorii moderni tind să creadă că secolul al VIII-lea – posibil și epoca lui Homer – reprezintă cea mai timpurie perioadă verosimilă; ultima carte veterotestamentară (Daniel) datează din secolul al II-lea î.Cr.

Aici ar putea apărea deja câteva surprize. În general se crede că fragmente extinse din Biblie sunt mult mai vechi, istorisirile despre personaje ca Avraam, Isaac sau Iacov din cartea Genezei datând din mileniul al II-lea î.Cr. Povestea depănată de Biblie acoperă într-adevăr o perioadă foarte lungă; însă aproape sigur forma scrisă a cărților care o descriu nu datează din aceeași antichitate îndepărtată. În cazul celor dintâi istorisiri din Geneză, dar al relatărilor privind activitatea lui Moise din Exod, dispunem probabil de versiunea scrisă a unor istorisiri care la origine au circulat oral într-o cultură în mare parte analfabetă, deși unii bibliști le cred ficțiune pură. (De remarcat că Moise și predecesorii săi abia dacă mai sunt pomeniți de Biblie până la literatura despre care știm sigur că provine din secolul al VI-lea î.Cr., îndeosebi Isaia 40–55.) Prin urmare, istorisirea originilor lui Israel reprezintă în cel mai bun caz o amintire folclorică, ale cărei detalii e improbabil să rămână exacte pe o perioadă mai mare de o generație. Asta înseamnă că avem un acces redus la istoria lui Israel pentru epocile acoperite de cărțile introductive ale Bibliei, cele reunite în Pentateuh (termen grec care înseamnă „cinci suluri” și desemnează Geneza, Exodul, Leviticul, Numerii și Deuteronomul).

De asemenea, la celălalt capăt al cronologiei, nu se prea știe că unele cărți veterotestamentare sunt mai recente decât tragediile grecești sau operele lui Platon și Aristotel. În parte, asta se datorează faptului că scrierile mai târzii își proclamă o obârșie mai veche: Ecleziaștul (*Qohelet* în ebraică) pare să-l revendice ca autor pe Solomon, care a trăit în secolul al X-lea î.Cr., iar Daniel se pretinde aproape contemporan cu Ieremia, trăind în timpul exilului din secolul al VI-lea. Însă potrivit consensului general de acum, ambele cărți sunt creațiile unei perioade posterioare, iar în cazul lui Daniel, nici mai devreme, nici mai târziu decât epoca Macabeilor, luptători evrei pentru libertate din secolul al II-lea î.Cr., care mai apoi au întemeiat o dinastie. Așadar, Vechiul Testament nu provine dintr-o singură perioadă din istoria lui Israel, ci de la date foarte diverse și dintr-o varietate de locuri. Reprezintă literatura națională a unei țări mici: Israelul este cam de mărimea Țării Galilor sau a statului Maine. Înainte de epoca modernă, Israelul a avut o existență cu adevărat independentă numai câteva veacuri, posibil din secolul al X-lea până în secolul al VII-lea î.Cr., altminteri fiind subjugat principalelor puteri regionale: Egiptului, Asiriei, Imperiului Babilonian sau regatelor elenistice care au controlat Orientul Mijlociu după moartea lui Alexandru cel Mare în 323 î.Cr. În sine, Israelul era un stat fără importanță geopolitică, dar se afla la răspântia mai multor rute comerciale din Orientul Mijlociu, fiind astfel expus influențelor din partea vecinilor mai mari și mai însemnați.

Dacă dorim să înțelegem dezvoltarea literaturii sale naționale, e necesar să avem în vedere o schemă a istoriei Israelului în cadrul mai larg al lumii antice din Orientul Apropiat. Însă istoria așa cum o reconstituie istoricii moderni se deosebește considerabil de povestea spusă de Vechiul Testament. Începem schițând această poveste, continuând apoi cu reconstituirile moderne.

POVESTEA BIBLICĂ

Vechiul Testament lasă impresia că originile poporului Israel datează într-adevăr din mileniul al II-lea î.Cr. Avraam, Isaac și Iacov, Iosif și cei unsprezece frați ai săi trăiesc cu mult înainte de vremea lui Moise, care, la rândul său, e cu mult înaintea celor dintâi regi ai lui Israel: Saul, David și Solomon. În Geneza, strămoșii emigrează din Mesopotamia în țara făgăduită, dar continuă să aibă legături cu rudele din răsărit. Se mută în Egipt într-o perioadă de foamete, după ce Iosif se

dusese înaintea lor ca sclav și ajunsese funcționar egiptean de rang înalt. Însemnările cronologice din Vechiul Testament sugerează că ar trebui să ne imaginăm aceste întâmplări ca având loc probabil în secolul al XIV-lea î.Cr. Poporul se întoarce în țara făgăduită, de această dată dinspre vest, din Egipt, sub călăuzirea lui Moise; după ce răătăcește în deșert patruzeci de ani, primind cele Zece Porunci și celelalte legi, în cele din urmă intră în țară avându-l în frunte pe Iosua. Până prin secolul al XI-lea s-a statornicit în țară, condus de cei pe care Vechiul Testament îi numește „judecători“, căpetenii tribale care au ajuns să cârmuiască întregul Israel. Judecătorii înfruntă rezistența altor populații locale, ca madianiții. Însă prima provocare majoră sunt filistenii, venetici stabiliți în vestul țării (unde se află acum Fâșia Gaza). Un lider local, Saul, se dovedește la înălțimea situației, îi respinge pe filistenii și devine primul rege al tuturor triburilor din nordul țării, cu excepția tribului sudic al lui Iuda. Când Saul cade răpus într-o bătălie cu filistenii, David, un iudeu din Betleem, preia conducerea și unește Iuda și Israelul într-un singur regat cu capitala la Ierusalim. Unirea e instabilă și generează în permanență tensiuni. Sub David și Solomon, fiul său, Israelul se extinde dominând mici populații învecinate, ca Moab, Amon, Edom și chiar Aram (actuala Siria), și putem vorbi despre un imperiu israelit. Tot Solomon construiește în Ierusalim un templu regal, centru al cultului închinat lui Dumnezeu.

Acesta este punctul culminant al istoriei lui Israel, din punctul de vedere al Vechiului Testament. După moartea lui Solomon, vechea dezbinare nord-sud iese iarăși la suprafață și se formează două regate, Iuda și regatul nordic al lui Israel, desemnat uneori ca Efraim, după numele principalului trib care se stabilise în zona acoperită de stat. Iuda îi interesează de fapt pe autorii veterotestamentari care (putem bănuși) au trăit mai cu seamă la Ierusalim. Există totuși și istorisiri despre nord, ca basmele despre profeții Ilie și Elisei, activi sub diverși regi nordici din secolul al IX-lea, inclusiv vestitul Ahab și regina lui, Izabela, pe care a doua carte veterotestamentară a Regilor îi socotește apostatați de la adevărata religie israelită și adoratori ai zeului Baal. Pe tot parcursul secolului, Israel se află permanent în război cu Aram, fără un rezultat definitiv, însă în secolul al VIII-lea puterea în ascensiune a Asiriei, cu capitala la Ninive (în apropiere de orașul modern Mosul), nimicește regatul nordic.

Și împăratul Asiriei a străbătut toată țara și s-a suit împotriva Samariei, pe care a împresurat-o timp de trei ani. În al nouălea an al lui Osea, împăratul Asiriei a luat Samaria și a dus pe Israel în robie în Asiria (2 Regi 17:5-6).

Iuda supraviețuiește, ne spune Biblia, ca un minuscul stat independent, până la începutul secolului al VI-lea, când cade la rândul său în mâinile babilonienilor, care au luat între timp locul Asiriei. Templul e distrus, iar teritoriul pustiit. Așa începe exilul iudaic, întreaga clasă conducătoare fiind executată sau strămutată în Imperiul Babilonian, doar „câțiva dintre cei mai săraci din țară“ (2 Regi 25:12) fiind lăsați pe loc.

Vechiul Testament vorbește despre o seamă de personalități importante din epoca exilului, în special Ieremia și Ezechiel, însă nu ne spune prea multe despre ce au făcut sau îndurat exilații în genere. Mai târziu, în secolul al VI-lea, cucerirea Babilonului sub ultimul său rege, Nabonid, de către monarhul persan Cyrus cel Mare aduce o schimbare a politicii imperiale, iar popoarelor exilate li se permite să se întoarcă în patriile lor.

Așa vorbește Cyrus, împăratul persilor: „Domnul Dumnezeu al cerurilor mi-a dat toate împărățiile pământului și mi-a poruncit să-I zidesc o casă la Ierusalim, în Iuda. Cine dintre voi este din poporul Lui? Dumnezeu al lui să fie cu el și să se suie la Ierusalim, în Iuda, și să zidească acolo Casa Domnului Dumnezeului lui Israel!“¹ (Ezra 1:2-3)

În consecință, o mulțime de evrei se întorc în Iuda și încep să reconstruiască Templul (de obicei numit al Doilea Templu, pentru a-l distinge de cel original, clădit de Solomon). Despre câteva dintre activitățile lor citim în cărțile Ezra și Neemia, care îi înfățișează reglementând viața iudaică în conformitate cu Tora – marea carte de legi dată de Dumnezeu, pe care aici ar trebui s-o înțelegem probabil ca referindu-se la Pentateuh. După Neemia, nu mai aflăm multe despre perioada persană, iar Vechiul Testament lasă impresia că istoria semnificativă a lui Israel, călăuzit de Dumnezeu al său, s-a încheiat. Doar cartea Esterei pretinde că povestește despre viața evreilor sub persi.

Persia a fost cucerită de Alexandru cel Mare (la sfârșitul secolului al IV-lea, în 333 î.Cr., în Bătălia de la Issos) și mai multe informații despre viața evreilor sub succesorii acestuia se găsesc în cărțile Macabeilor.² Din ele aflăm că la începutul secolului al II-lea d.Cr. un succesor al lui Alexandru, Antioh IV Epiphanes, a încercat să stârpească iudaismul, dar i s-au împotrivit Iuda Macabeul și frații lui.

1. Citatul este în ghilimele pentru că se pretinde un decret dat de Cyrus, deși faptul că face referire la Iahve („Domnul“) ar trebui să îl facă îndoielnic.

2. Incluse în Vechiul Testament catolic, dar nu în Biblia evreilor sau protestanților, aceștia din urmă mutându-le în Apocriefe.

De la istoricul evreu Iosefus deducem că urmașii lor au fondat o nouă dinastie regală la Ierusalim, prima oară după exil când evreii au fost cârmuiți de un rege evreu. Însă această informație nu provine din Vechiul Testament, unde istoria lui Israel se oprește la epoca persană.

RECONSTITUIRI MODERNE

Probabil că în istoria lui Israel, așa cum o spune Vechiul Testament, nu există episod asupra căruia specialiștii moderni să cadă de acord. Unii adoptă o poziție conservatoare, tratând narațiunea veterotestamentară ca fiind exactă, în absența probelor contrarii, și tind să socotească adevărate în linii mari inclusiv istorisirile despre Israelul timpuriu (înainte de monarhie).¹ Alții, numiți de obicei minimaliști, cred că povestea este fictivă în mare măsură; unii chiar cred că puține fragmente s-au scris înainte de epoca lui Alexandru și a succesorilor săi, în secolul al IV-lea sau la începutul celui de-al III-lea.² Majoritatea specialiștilor în Vechiul Testament se încadrează între aceste două extreme. Datarea materialului biblic e extraordinar de dificilă, iar noi nu deținem manuscrise din timpurile biblice: cele mai vechi sunt *Manuscrisele de la Marea Moartă*, din secolul al II-lea î.Cr. cel mai devreme, deci datarea se poate baza doar pe conținutul cărților biblice, pe stilul și vocabularul lor, nu pe dovezi solide, ca data sulurilor concrete. Este cu neputință deci să se ajungă la un consens deplin și e greu de evitat impresia că reconstituirea istoriei lui Israel depinde în mare parte de personalitatea cercetătorilor implicați, dacă sunt sceptici sau credincioși, adesea de orientarea lor religioasă – fervenți, indiferenți sau ostili față de Biblie ca Scriptură, ca text sacru, cu însușirile rezumate mai sus. Ne-am putea pierde speranța de a afla ceva credibil și, prin urmare, (ceea ce ne interesează aici) de a avea un cadru istoric robust, în limitele căruia să stabilim data probabilă a scrierii cărților biblice. Fără un acord în ceea ce privește istoria națiunii nu se poate scrie nici istoria literaturii sale naționale.

Dar aceasta este o judecată nejustificat de pesimistă. De fapt, istoria Israelului poate fi reconstituită pentru unele perioade și de multe ori ne putem da seama când anume se apropie narațiunea biblică de

1. De exemplu, I. Provan, V.P. Long și T. Longman III, *A Biblical History of Israel*, Westminster John Knox Press, Louisville, Kentucky, 2003.

2. De exemplu, T.L. Thompson, *The Bible in History: How Writers Create a Past*, Jonathan Cape, London, 1999.

ficțiune și când se înrădăcinează în realitatea istorică. Istoria timpurie – adică perioada de dinaintea instaurării monarhiei – e într-adevăr sumară. Biblia îi înfățișează pe patriarhi (Avraam, Isaac, Iacov și cei doisprezece fii ai lui) și generația condusă de Moise ca fiind succesivi: Avraam vine în țara făgăduită, urmașii lui se duc în Egipt, apoi se reîntorc sub Moise. Posibil însă ca aici să detectăm tradiții subiacente, alternative. Unii strămoși ai lui Israel au venit din est, din Mesopotamia sau Siria, pe câtă vreme alții au venit dinspre vest, din Egipt. Unii specialiști sugerează că Biblia a aranjat tradițiile astfel încât să dea impresia că un singur popor a trăit ambele experiențe, însă în spatele istorisirii unificate stau două povești diferite, fiecare aparținând altui grup.¹ Cele două grupuri au convingerea comună că israeliții nu erau autohtoni în Palestina, ci străini veniți din altă parte, iar acest aspect pare fixat cu fermitate în tradițiile Pentateuhului. Însă povestirile reflectă experiențele și memoriile folclorice ale populației stabilite în țara făgăduită în perioada pe care noi o asociem cu judecătoria, faza imediat precedentă monarhiei, nespunându-ne prea multe despre mileniul al II-lea d.Cr. La „Israel“ face referire o stelă (inscripție de comemorare a unei victorii), descoperită la Teba, în Egipt, în 1896, aparținând faraonului egiptean Merneptah și datând probabil din jurul anului 1215 î.Cr., indicând astfel că în secolul al XIII-lea un popor care-și spunea așa se găsea deja în Palestina, pe atunci aflată sub stăpânire egipteană. Însă nu ni se spune nimic altceva, iar Israelul nu mai e menționat în nici un text egiptean.

În secolul XX, unii arheologi biblici au elaborat teoria că istorisirile despre patriarhi reflectă datini cunoscute din texte din mileniul al II-lea î.Cr. – documente mesopotamiene, din orașele Mari și Nuzi –, nu pe cele curențe în Israel în perioade mai târzii. În consecință, au argumentat ei, povestirile sunt cu siguranță veritabile, ori cel puțin se bazează pe tradiții din perioada respectivă. De pildă, în Geneza avem trei povestiri în care unul dintre patriarhi își pune soția să se dea drept soră, fapt în urma căruia soția e luată în haremul unui stăpânitor străin, pentru a evita uciderea soțului (Geneza 12:20 și 26):

Când era aproape să intre în Egipt, [Avram] a zis nevastei sale Serai: „Iată, știi că ești o femeie frumoasă la față. Când te vor vedea egiptenii, vor zice: «Aceasta este nevasta lui!» Și pe mine mă vor omorî, iar pe tine te vor lăsa cu viață. Spune, rogu-te, că ești sora mea, ca să-mi meargă bine din pricina ta și sufletul meu să trăiască datorită ție!“ (Geneza 12:11–13)

1. În acest sens, lucrarea clasică a lui Martin Noth, *A History of Pentateuchal Traditions*, Scholars Press, Atlanta, Georgia, 1981 (originalul german 1948).

S-a argumentat că în Mari se încheiau într-adevăr căsătorii între frate și soră, pe când ulterior vor fi considerate incestuoase de israeliți. Rezultă că povestirile în cauză ar fi „preistorice“, iar asta ar însemna că avem niște informații despre cei dintâi strămoși ai israeliților.¹ Mai recent însă, acest raționament a fost în general abandonat. În cazul particular discutat aici, scopul povestirii e să arate că femeia în chestiune *nu* era sora patriarhului: descrierea ca soră reprezintă mai degrabă un șiretlic pentru a-l feri pe el, nu expunerea faptelor și, așadar, presupune că o soră nu poate fi și soția fratelui ei – la fel ca în epocile istorice. Am putea crede totuși că istorisirile patriarhale păstrează un tip de amintire folclorică din perioadele anterioare, și într-adevăr numele lor se deosebesc clar de cele întâlnite mai târziu în Israel, sugerând că sunt autentice premonarhice. Însă cât de vechi, nu putem spune cu exactitate.²

În mod similar, în câteva cazuri numele asociate cu exodul din Egipt sunt inconfundabil egiptene. Moise figurează ca element de compunere în nume bine-cunoscute ca Tutmes (Tut-mosis), iar Aaron și Fineas, alte personaje ale povestirii, poartă tot nume egiptene. De asemenea, tradiția exodului conservă probabil și un gen de memorie folclorică a faptului că strămoșii israeliților au petrecut o vreme în Egipt; însă nu sunt neapărat descendenții grupului patriarhal venit la început din est, din Mesopotamia. Așadar, cum am sugerat mai sus, am putea avea de-a face cu două tradiții diferite. Nu e limpede nici măcar care din povestiri e mai veche: dacă stela lui Merneptah se referă la un grup sedentarizat sub Iosua, succesorul lui Moise, în timp ce povestirile patriarhale privesc persoane care s-au stabilit în teritoriu sub liderii pe care noi îi numim judecători, atunci tradițiile din Exod ar putea fi, de fapt, mai vechi decât cele din Geneza. Triburile cârmuite de judecători poartă numele celor doisprezece fii ai lui Iacov, deci povestirile despre aceste personaje ar putea să reflecte tradiții folclorice din perioada judecătorilor. Această idee este, în orice caz, speculativă; e posibil ca secvența narativă oferită de Biblie să fie cea corectă.

Ar putea părea că toate astea dezintegrează povestirea biblică a Israelului timpuriu. Ne lasă impresia că străbunii israeliților nu erau autohtoni, ci au venit în Palestina de altundeva – la fel ca filistenii

1. Argumentul e rezumat în John Bright, *A History of Israel*, SCM Press, London, 1960, câteva ediții succesive.

2. Cauza unei date mult mai târzii a fost pledată de John Van Seters, *Abraham in History and Tradition*, Yale University Press, New Haven și London, 1975, iar acum este în general acceptată.

în aceeași perioadă, probabil din Creta. Săpături arheologice recente au pus sub semnul întrebării și această teză.¹ În timp ce cartea lui Iosua dă impresia că israeliții au cucerit țara făgăduită în urma unui șir de bătălii împotriva canaanitilor băștinași, săpăturile din așezările israelite timpurii nu indică vreo discontinuitate de populație pentru perioadele respective. Populația a cunoscut o creștere, însă nu există dovezi ale unei distrugerii de proporții, iar marcatorii identitari cruciali, ca tipurile de olărit, continuă fără întrerupere. Din asta ar reieși că eventualii străini au sosit la intervale rare. Dacă israeliții nu proveneau din populații din afara țării, nu prea se explică de ce s-ar fi dezvoltat asemenea tradiții, căci în majoritatea societăților nu e deloc avantajos să te prezinți ca fiu de imigranți.

Însă dovezile arheologice, combinate cu analiza narațiunilor biblice și cunoștințele despre cum se creează memoriile folclorice sugerează că majoritatea „israeliților” de mai târziu erau, de fapt, canaaniti, adică descendenți ai locuitorilor băștinași ai țării. Convingerea teologică sau ideologică că toți se trăgeau din cei ieșiți odinioară din Egipt a constituit convingerea cătorva, dar în perioadele ulterioare a fost asimilată de ansamblul poporului. Deci tot Israelul de mai târziu sărbătorea Paștele și se bucura de izbăvirea din Egipt comemorată la Paște, deși mulți erau urmașii unor indivizi care nu locuiseră niciodată în Egipt. Clădirea unei națiuni implică adesea extinderea la toți membrii ei a unor memorii folclorice care la origine i-au afectat doar pe câțiva, cam așa cum sărbătoresc americanii Ziua Recunoștinței, deși majoritatea nu sunt descendenții celor care au celebrat-o inițial și, în realitate, contextul istoric este diferit.

Nu avem teren trainic sub picioare nici când ajungem la secolele XI–X î.Cr., epoca celor dintâi regi. Săpăturile sugerează că Ierusalimul nu era un oraș însemnat în această perioadă², cu toate că fusese un centru administrativ important în timpul stăpânirii egiptene a Canaanului, spre sfârșitul mileniului al II-lea î.Cr., epoca monumen-

1. V. William G. Dever, *Who Were the Early Israelites and Where Did They Come From?*, W.B. Eerdmans, Grand Rapids, Michigan, și Cambridge, 2003; și Israel Finkelstein, *The Archaeology of the Israelite Settlement*, Israel Exploration Society, Ierusalim, 1988, pentru o trecere în revistă a dovezilor pertinente.

2. V. Nadav Na'aman și Israel Finkelstein, *From Nomadism to Monarchy: Archaeological and Historical Aspects of Early Israel*, Israel Exploration Society, Ierusalim, 1994; Israel Finkelstein și N.A. Silberman, *The Bible Unearthed: Archaeology's New Vision of Ancient Israel and the Origin of its Stories*, Simon & Schuster, London, 2001. Un ghid excelent pentru problema echilibrării dovezilor biblice și a descoperirilor arheologice este H.G.M. Williamson (coord.), *Understanding the History of Ancient Israel*, Oxford University Press, 2007.

tului lui Merneptah. În consecință, portretele biblice ale lui David și Solomon ca împărați care subjugaseră toate țările din jur și construiau edificii extravagante pare aproape sigur o exagerare. Vechiul Testament conține istorisiri copioase despre cei doi regi, precum și despre predecesorul lor, Saul, însă istoricii moderni tind să creadă că povestirile sunt mai degrabă de natură romanescă, chiar dacă se bazează probabil pe niște informații istorice autentice.

Biblia ne dă informații ce pot fi confirmate din arhive exterioare abia pentru secolele IX–VIII. Aici dovezile arată că relatarea biblică e subiectivă, dar probabil în contact cu realitatea istorică. Asirienii își consemnează relațiile cu regatul nordic al lui Israel, pe care îl desemnează prin expresia „casa lui Omri“. Conform 1 Regi 16, Omri a fost un rege relativ neînsemnat, a cărui domnie de doisprezece ani s-a caracterizat mai cu seamă prin neascultarea lui față de Dumnezeu lui Israel și prin adorarea zeilor străini – o acuzație standard contra regilor din miazănoapte. Însă analele asiriene arată că Omri a fost un conducător important și puternic: titlul „casa lui Omri“ continuă să fie utilizat ca nume pentru Israel până în secolul al VIII-lea, iar monumentul numit Obeliscul Negru (în prezent aflat la British Museum) îl identifică drept „fiu al lui Omri“ chiar și pe Iehu – un rege care în realitate a răsturnat dinastia lui Omri potrivit 2 Regi 9 – și îl înfățișează aducând omagiu regelui asirian Salmanasar III. Sub Omri și dinastia lui, regatul nordic a fost prosper, independent și probabil considerabil mai puternic decât Iuda, vecinul mai sărac din sud.¹

Epoca pentru care avem dovezi istorice clare pentru ambele regate este secolul al VIII-lea î.Cr. și majoritatea specialiștilor biblici cred că în această perioadă au apărut prima oară scrieri semnificative. Probabil cam în această vreme s-au colectat și redactat istorisirile despre regii anteriori, precum și memoriile folclorice din epoca premonarhică. Tot din secolul al VIII-lea ne-au parvenit cuvintele unor profeți ca Amos, Isaia, Osea și Mica, chiar dacă peste cuvintele lor s-au sedimentat adaosuri posterioare, după cum vom vedea în capitolul 4. În această epocă ambele regate s-au bucurat de un scurt răgaz de la intervenția altor puteri. Arameenii, care creaseră atâtea necazuri în secolul anterior, nu au opus multă împotrivire, iar de câțiva ani, pe asirieni îi preocupau luptele pe alte fronturi, în special la nord, unde erau în conflict cu statul Urartu. Preț de câteva decenii, din 760 până prin 730, Israel și Iuda au fost libere să se bucure de pace și de

1. V. Israel Finkelstein, *The Forgotten Kingdom: The Archaeology and History of Northern Israel*, Society of Biblical Literature, Atlanta, Georgia, 2013.

o relativă prosperitate. Profeții, mult mai prevăzători decât alții, sesizau deja că prosperitatea nu va dura mult; și așa a și fost. În 745, pe tronul asirian a venit Tiglatpalasar III, care avea planuri expansioniste, și a început ofensiva spre vest; pe la sfârșitul secolului, regatul nordic, întotdeauna mai greu de guvernat decât Iuda și fără o dinastie bine conturată, fusese distrus și transformat în provincie asiriană. Iuda (de mărimea unui comitat englezesc) a rămas singura parte viabilă din „poporul lui Israel“, cum au continuat să-și spună iudeii.¹

Pentru secolul al VII-lea aflăm despre soarta regatului Iuda din ultimele capitole din 2 Regi și, de asemenea, din întinsele secțiuni narrative din cartea lui Ieremia, dacă ele constituie izvoare de încredere, cum le consideră mulți specialiști în Vechiul Testament. Cu siguranță concordă cu arhivele asiriene și babiloniene. Imperiul Babilonian a cucerit Asiria în 612 î.Cr. (victorie oglindită în cartea biblică Naum), însă, din perspectiva regatului iudeilor, schimbarea nu făcea decât să înrăutățească lucrurile. Pare-se că ultimii monarhi iudei – înainte ca regele babilonian Nabucodonosor să anihileze până la urmă statul Iuda, la începutul secolului al VI-lea – au crezut că vor putea evita intrarea sub jugul babilonian. Ieremia, care profețește în ultimii ani ai lui Iuda, le-a repetat constant conducătorilor să accepte hegemonia babiloniană și să nu încerce strategii nesăbuite pentru a-și reafirma independența, dar în zadar. În 598 î.Cr., babilonienii au invadat și l-au luat din Ierusalim pe regele Ioiachin împreună cu mulți dintre curtenii și funcționarii lui.

În vremea aceea, slujitorii lui Nabucodonosor, împăratul Babilonului, s-au suit împotriva Ierusalimului și cetatea a fost împresurată. Nabucodonosor, împăratul Babilonului, a venit înaintea cetății pe când o împresurau slujitorii lui. Atunci Ioiachin, împăratul lui Iuda, s-a dus la împăratul Babilonului cu mama sa, cu slujitorii, căpeteniile și dregătorii lui. Și împăratul Babilonului l-a luat prins în al optulea an al domniei lui (2 Regi 24:10–12).

Unsprezece ani mai târziu, Zedechia, unchiul lui Ioiachin pe care babilonienii îl instalaseră rege în locul său, s-a răzvrătit la instigarea sfătuitorilor nerealști, iar de această dată armata babiloniană a pus-tiit Ierusalimul, a distrus Templul și l-au înlăturat pe Zedechia, scoțându-i ochii după ce asistase la execuția fiilor săi. Iuda a încetat să mai existe ca stat, deși firește că mulți locuitori au rămas în țară,

1. Pe acest subiect, v. C.L. Crouch, *The Making of Israel*, Brill, Leiden și Boston, 2014. Nu e limpede cât de vechi e numele Israel, însă dat fiind că are în alcătuire numele divin *El*, derivă cu siguranță dintr-o perioadă când poporul se găsea în ținutul Canaan, de unde este originar acest nume.

guvernați de un funcționar civil, Ghedalia, cu sediul în orașul Mițpa, la nord de Ierusalimul devastat. Peste numai câțiva ani Ghedalia a fost asasinat de un pretendent la tron, după care nu mai avem știință de alte evenimente din patrie.

Probabil că exilul în Imperiul Babilonian a antrenat doar o fracțiune din populația preexilică a regatului Iuda, deci unele cărți biblice ar putea proveni de la cei rămași pe loc, bunăoară Plângerile (pe care probabil nu a compus-o Ieremia, cum s-a crezut în mod tradițional, însă nu e departe de spiritul lui). Profetul Ezechiel pare să fi fost un lider al comunității exilate, iar (după cum vom vedea) în rândul exilaților au continuat să se alcătuiască opere literare de seamă. Exilații nu au fost întemnițați sau pedepsiți, ci li s-a dat posibilitatea de a-și întemeia așezări: de atunci încolo, pe teritoriul Imperiului Babilonian a existat mereu o prezență evreiască. După toate aparențele, Ioiachin a fost socotit în continuare rege legitim, iar o tăbliță cuneiformă (Cronica Weidner) consemnează proviziile alocate lui, confirmând relatarea din 2 Regi 25:27–30:

În al treizeci și șaptelea an al robiei lui Ioiachin, împăratul lui Iuda, în a douăzeci și șaptea zi a lunii a douăsprezecea, Evil-Merodac, împăratul Babilonului, în cel dintâi an al domniei lui, a înălțat capul lui Ioiachin, împăratul lui Iuda, și l-a scos din temniță, i-a vorbit cu bunătate și a pus scaunul lui de domnie mai presus de scaunul de domnie al împăraților care erau cu el la Babilon. I-a schimbat hainele de temniță și Ioiachin a mâncat totdeauna la masa lui, în tot timpul vieții lui. Împăratul s-a îngrijit necurmat de hrana de toate zilele, în tot timpul vieții lui.

Din secolul următor, aflăm din tăblițele Murașu (descoperite în sudul actualului Irak) că membrii comunității evreiești își deschisese răfaceri și chiar o bancă, urmând sfatul lui Ieremia de a se statornici și a se deprinde cu mediul babilonian (v. Ieremia 29).

Nu e limpede în ce măsură comunicau exilații cu cei rămași în Iuda, deși Ezechiel (exilat în 598) pomenește un mesager venit la el din Ierusalim în 587, anul căderii orașului (Ezechiel 33:21–22). Cert este că în 539, când Cyrus, regele Persiei, l-a învins pe Nabonid, ultimul monarh babilonian, unii exilați iudei s-au întors în țară cu scopul de a reînsufleți viața națională de acolo și de a reconstrui Templul. Cartea lui Ezra păstrează niște preținse versiuni ale unui decret dat de Cyrus care autoriza întoarcerea, deși mulți istorici sunt sceptici în legătură cu autenticitatea lor.¹ În orice caz, cert este că autoritățile

1. V. expunerea în H.G.W. Williamson, *Studies in Persian Period History and Historiography*, Mohr Siebeck, Tübingen, 2004.

persane nu au împiedicat inițiativa, iar de la profeții Hagai și Zaharia aflăm că în jurul anului 520 î.Cr. se puseseră temeliile noului Templu și că poporul era guvernat de un urmaș al lui Ioiachin, pe nume Zorobabel și de un mare preot numit Iosua sau Ieșua. De atunci încolo, viața iudaică a avut două epicentre: unul în diaspora – în Imperiul Babilonian și în alte locuri, ca Egiptul, unde fugiseră iudeii după căderea Ierusalimului –, și celălalt în patrie.

Suntem slab documentați în legătură cu cele petrecute în lungii ani ai stăpânirii persane în Israel. Diverse cărți biblice datează probabil din această perioadă, inclusiv Iov, Cronici, foarte plauzibil întreg Pentateuhul în forma finalizată (după cum vom vedea, multe părți din el sunt de origine mai veche). Însă nici una nu meditează la evenimentele istorice ale perioadei. Biblia nu comentează nici măcar pe marginea monumentalei schimbări de putere aduse de ascensiunea lui Alexandru cel Mare, iar o consecință palpabilă asupra comunității evreiești nu descoperim decât sub succesorii lui. După moartea lui Alexandru în 323 î.Cr., generalii săi și-au împărțit imperiul între ei. Inițial Palestina le-a revenit conducătorilor ptolemeici ai Egiptului, care, din câte putem judeca după indiciile biblice, puține câte sunt, par să fi guvernat binevoitor comunitatea evreiască. Însă la începutul secolului al II-lea î.Cr. hegemonia Ptolemeilor în zonă a fost înlăturată de dinastia seleucidă care domnea în Siria.

În anul 160, un conducător pe nume Antioh IV, care și-a luat supranumele de Epiphanes („Zeul dezvăluit“), a hotărât că elenizarea evreilor – adică asimilarea lor la uzanțele și stilul de viață grecești – nu înaintase suficient și a început să impună respectarea unor practici pe care mulți evrei le detestau. Părinții erau împiedicați să-și circumcidă fiii, consumul cărnii de porc a devenit obligatoriu, reprezentând un test al loialității față de imperiu, iar respectarea sabatului a fost interzisă. Mulți evrei fuseseră deja asimilați și nu s-au împotrivit acestor măsuri¹, dar un grup de zeloți, condus de familia Macabeilor (în traducere „Ciocanele“), a ridicat armele contra lui Antioh. Ei au resfințit Templul, unde regele inaugurase o statuie a lui Zeus, și o vreme au guvernat statul evreu, devenit astfel independent pentru prima oară după multe secole. Curând, dinastia lor s-a amestecat în certuri politice, scoțând la vânzare funcția de mare-preot, iar independența evreiască nu a dăinuit după sosirea romanilor în

1. Despre acest subiect v. Martin Hengel, *Judaism and Hellenism: Studies in their Encounter in Palestine During the Early Hellenistic Period*, SCM Press, London, 1974.

Levant. Palestina a devenit parte din Imperiul Roman, împărțită între diverși conducători locali, toți vasali ai puterii romane într-o măsură mai mare sau mai mică, până în 70 d.Cr., când armata romană comandată de Titus a jefuit Ierusalimul, iar evreii au încetat să mai aibă un stat național – exact cum se întâmplase în secolul al VI-lea î.Cr.

Când, în decursul acestei istorii complicate, s-au scris cărțile Vechiului Testament? Printre specialiști s-a format un solid consens potrivit căruia e improbabil ca actualele cărți biblice să dateze cu mult înainte de secolele IX–VIII, epoca lui Omri, Ilie, Amos și Isaia. După cum am văzut, înaintea acestei perioade, „Israel“ era o entitate vagă, cu o putere slab centralizată: David și Solomon, despre care se spune că au fondat un imperiu imens, n-au lăsat aproape deloc vestigii care să poată fi examinate de arheologi, iar analele altor popoare din regiune nu îi menționează. Abia în secolul al IX-lea încep asirienii să vorbească despre „casa lui Omri“. Pare neverosimil ca înainte de această epocă Israel sau Iuda să fi avut genul de administrație regală care presupunea și putea instrui scribi suficient de capabili încât să scrie cărțile biblice.¹ Scrierea fusese inventată în Sumer (sudul Irakului) în mileniul al III-lea î.Cr. și aproximativ în aceeași perioadă în Egipt, deci în principiu nu există vreun motiv pentru care populațiile foarte vechi să nu fi avut și indivizi care știau să scrie. Însă în asemenea societăți scrisul a reprezentat mereu apanajul unei clase specializate de scribi: atât scrierea cuneiformă, cât și cea hieroglifă sunt prea complexe ca alfabetizarea generalizată să fie plauzibilă. Dimpotrivă, alfabetul ebraic timpuriu e relativ simplu, alcătuit din numai douăzeci și patru de litere; cu toate acestea, există puține dovezi că alfabetizarea ar fi fost larg răspândită în Israelul antic înainte de secolul al VII-lea î.Cr. (Singura dovadă mai timpurie de care dispunem e reprezentată de calendarul de la Ghezer, un text scurt ce menționează anotimpurile propice diferitelor activități agricole, descoperit la aproximativ 30 km vest de Ierusalim și în general datat în secolul al X-lea î.Cr.; însă faptul nu demonstrează alfabetizarea generalizată în perioada discutată.)

Specialiștii dezbat intens importanța scrisului în Israelul antic și posibilitatea existenței unor școli de scribi, așa cum se găseau cu

1. Pentru o apărare însuflețită a poziției contrare v. E.W. Heaton, *Solomon's New Men: The Emergence of Ancient Israel as a National State*, Thames and Hudson, London, 1974. Însă puțini ar accepta acum ideea.

siguranță în Mesopotamia și Egipt.¹ Cărțile veterotestamentare sunt aproape cert produsul unei elite urbane, cu baza la Ierusalim și eventual în alte orașe importante, ca Samaria, nu al unei literaturi folclorice. Ar putea foarte bine să se bazeze pe legende mai vechi păstrate pe cale orală, nu doar pe documente scrise anterior, ca arhivele de stat de genul celor menționate în cartea Regilor („Cartea faptelor regilor lui Israel/Iuda”). Discernerea evoluției de la tradiție orală la textul scris e una dintre cele mai dificile sarcini în cercetarea biblică, iar rezultatele sunt – în cea mai fericită situație – experimentale. Ca în cazul tuturor studiilor privind lumea clasică, nu avem acces independent la nici una dintre tradițiile orale care s-ar putea afla la baza textelor. Deși speculația în legătură cu ele ne fascinează, este improbabil ca vreo parte a Bibliei să se fi scris înainte de secolul al IX-lea.

Cărțile care alcătuiesc acum Vechiul Testament s-au scris probabil între secolele al IX-lea și al II-lea î.Cr. Asta nu înseamnă neapărat că însemnările despre epocile anterioare sunt pură ficțiune, însă e greu să le folosim detaliile ca dovezi istorice solide. Mulți cititori ai Bibliei vor admite că povestirile despre zorii istoriei lumii – Arca lui Noe, Turnul Babel – sunt mitice sau legendare, însă le-ar veni ceva mai greu să considere povestirile despre Avraam, Iacov sau Moise ca fiind tot niște legende, chiar dacă se prea poate să fi existat persoane cu aceste nume. Nimeni nu e în măsură să spună că sunt categoric neadevărate, însă nu există dovezi rezonabile care să le confirme. La fel stau lucrurile cu primii regi, Saul, David și Solomon, deși istorisirile despre ei au sens într-o perioadă (secolele al XI-lea și al X-lea î.Cr.) despre care știm câte ceva din descoperirile arheologice. Pentru regii de mai târziu, din secolele al VIII-lea și al VII-lea (de pildă Ezechia și Ioiachin), arhivele asiriene și babiloniene confirmă incontestabil povestirile biblice și nu mai suntem în beznă. Dar și unele povestiri

1. V., de exemplu, A. Lemaire, *Les écoles et la formation de la Bible dans l'ancien Israël*, OBO, 39, Éditions Universitaires, Fribourg; Vandenhoeck & Ruprecht, Göttingen, 1981; D.W. Jamieson-Drake, *Scribes and Schools in Monarchic Judah: A Socio-Archaeological Approach*, JSOTSup, 109, Almond Press, Sheffield, 1991; P.R. Davies, *Scribes and Schools: The Canonization of the Hebrew Scriptures*, Westminster John Knox Press, Louisville, Kentucky, 1998; W.M. Schniedewind, *How the Bible Became a Book: The Textualization of Ancient Israel*, Cambridge University Press, Cambridge, 2004; D.M. Carr, *Writing on the Tablet of the Heart: Origins of Scripture and Literature*, Oxford University Press, Oxford, 2005; K. Van der Toorn, *Scribal Culture and the Making of the Hebrew Bible*, Harvard University Press, Cambridge, Massachusetts, 2007; și C.A. Rollston, *Writing and Literacy in the World of Ancient Israel: Epigraphic Evidence from the Iron Age*, Society of Biblical Literature, Atlanta, Georgia, 2010.

privind viața de după exil, din perioada persană, ar putea fi ficționale: majoritatea bibliștilor cred că Estera, bunăoară, este mai curând o nuvelă decât o scriere istorică. O dată mai târzie nu înseamnă că o anumită carte are implicit probabilități mai mari de a fi exactă: în mare parte aceasta depinde de genul ei literar, după cum vom vedea în capitolul următor.

Așadar, cărțile biblice ale Vechiului Testament acoperă probabil o perioadă de aproximativ opt secole, deși ar putea încorpora materiale scrise mai vechi – poeme antice, de pildă –, iar în unele cazuri s-ar putea baza pe istorisiri folclorice transmise prin viu grai. Se pare că majoritatea arhivelor scrise din Israelul antic provin dintr-un nucleu temporal reprezentat de secolele al VI-lea și al V-lea î.Cr., cu concentrații dense în anumite perioade: cei mai mulți cred, spre exemplu, că perioada exilului a fost deosebit de fertilă în generarea textelor scrise, probabil ca și prima parte a epocii persane, cu toate că știm foarte puține despre evenimentele politice ale vremii. Așadar, înflorirea literaturii israelite a avut loc cu câteva veacuri mai devreme decât perioada clasică din Grecia. În general, Vechiul Testament este mai vechi decât multe opere din literatura greacă, însă nu mult mai vechi. Pe de altă parte, în comparație cu literatura din Mesopotamia sau Egiptul antic, textele israelite au sosit mai târziu.

TERMENUL „VECHIUL TESTAMENT“

Am desemnat corpusul de texte discutat aici prin expresia „Vechiul Testament“, însă termenul e problematic. Așa se referă creștinii la el, în contrast cu Noul Testament (termen ce datează încă de pe vremea episcopului Meliton de Sardes [mort pe la 180 d.Cr.]). Bineînțeles, pentru evrei, Noul Testament nu face în nici un fel parte din Scriptura lor, prin urmare ei tind să se refere la Vechiul Testament simplu ca „Biblia“, uneori „Tanakh“ (*Tenakh* sau *Tanak*), un acronim format din literele inițiale ale celor trei secțiuni în care se împarte Biblia conform tradiției iudaice: Legea (*torah*), Profeții (*nevi'im*) și Scrierile (*ketuvim*), care includ cărțile Psalmi, Proverbe, Ezra–Neemia și Cronici. În lumea studiilor biblice academice se dezbate mult ce termen e de preferat. Neajunsul expresiei „Vechiul Testament“ este că adjectivul „vechi“ poate fi perceput ca negativ sau peiorativ – „acestea sunt scripturile vechi, dar acum avem unele mai bune în Noul Testament“. Atitudinea corespunde unei îndelungate tradiții

creștine numite „supersesionism” sau „teologia înlocuirii”, convingerea că religia creștină a îmbunătățit și așadar a înlocuit iudaismul, o opinie subînțeleasă probabil de Epistola neotestamentară către evrei, care îl descrie pe Isus drept „mijlocitorul unui nou testament” (Evrei 9:15) – *testamentum* e pur și simplu cuvântul latinesc pentru „legământ”.

În lucrările academice recente soluția a înclinat spre întrebuintărea expresiei „Biblia ebraică” sau „Scripturile ebraice”, care prezintă avantajul de a nu fi folosită în context religios. Expresia a fost inventată de lumea academică este folosită aproape exclusiv în context științific. Ea scoate din uz și expresia „Noul Testament”, dat fiind că termenul „nou” nu mai are cu ce să contrasteze, însă în general domnește convingerea că e un preț ce merită plătit pentru un termen care nu implică o judecată nefavorabilă a iudaismului. După cum vom vedea, expresia e inexactă, pentru că, în realitate, nu totul în Biblia ebraică este în ebraică. Constituie însă o aproximare multumitoare a adevărului. „Vechiul Testament” rămâne totuși termenul normal în uzul popular și în majoritatea Bisericilor creștine, reprezentând norma în Bibliile creștine tipărite. Asta înseamnă că îl putem folosi în continuare, cu condiția să fie luat într-un sens neutru și fără implicații supersesioniste; iar unii cercetători evrei o utilizează bucuroși așa. În volumul de față, „Vechiul Testament” și „Biblia ebraică” sunt folosite oarecum intersanjabil, Vechiul Testament mai mult în contextele unde cărțile care îl compun sunt considerate parte dintr-o Biblie creștină mai amplă, iar a doua mai mult când în prim-plan se află perspective iudaice sau pur academice. Însă convingerea mea personală este că expresia „Vechiul Testament” nu s-a viciat într-atât încât să devină inutilizabilă și uneori o folosesc „din oficiu”, dat fiind că așa au numit aceste cărți majoritatea popoarelor din cultura occidentală.¹

LIMBA VECHIULUI TESTAMENT

Cuvântul „ebraică” ne amintește totuși că majoritatea acestor cărți au fost scrise inițial în limba numită adesea „ebraică biblică” (uneori ebraică clasică). Ebraica aparține familiei limbilor semitice, neînrudite

1. Pentru o justificare a modului în care le utilizez eu, v. John Barton, *The Old Testament: Canon, Literature and Theology: Collected Works of John Barton*, Ashgate, Aldershot, 2007, pp. 83–89.

cu limbile europene.¹ Limbile semitice se vorbeau în tot Orientul Apropiat antic și se vorbesc până astăzi. Cel mai important exemplu modern este araba, devenită o limbă internațională pe care mulți vorbitori de limbi ne-semitice o cunosc în forma ei clasică, întrucât este limba Coranului. Ebraica aparține ramurii nord-vestice a limbilor semitice, împreună cu alte limbi locale din sudul Levantului, ca ugaritica, acum moartă, feniciană și moabita. Are și alte ramuri: printre limbile semitice orientale se numără akkadiana, limba Asiriei și *lingua franca* a întregului Orient Mijlociu până spre jumătatea mileniului I î.Cr. Egiptenii și asirienii corespundau în akkadiană. (Sumeriana, o limbă mai veche din actualul Irak, nu e semitică și nu se înrudește cu nici o altă limbă cunoscută.) Limbile antice și moderne vorbite în Etiopia aparțin, la fel ca araba, ramurii semitice sudice.

O altă limbă semitică nord-vestică este aramaica. Uneori există ideea greșită că aramaica ar deriva din ebraică sau că ar fi o variantă târzie a ei. De fapt, cele două limbi se disting clar, deși sunt strâns înrudite, cam la fel de apropiate ca germana și olandeza, ori spaniola și portugheza: vădit asemănătoare, dar nu mutual inteligibile. Din perspectivă istorică, aramaica e de departe mai importantă. Posibil să se fi format în Siria (anticul Aram), însă a devenit la rândul ei o *lingua franca* în tot Orientul Mijlociu, iar în primul mileniu până și persanii (care aveau o limbă indo-europeană) o foloseau în corespondență și administrație: de aceea, această variantă e numită uneori „aramaică imperială”. În vremea Noului Testament înlocuise ebraica în vorbirea de zi cu zi, iar unele comunități evreiești începuseră să realizeze traduceri ale Bibliei ebraice în aramaică – ele se numesc targumuri (v. capitolul 18). Fără îndoială, Isus și ucenicii săi vorbeau aramaica, deși cunoșteau și Biblia în ebraică. Aramaica supraviețuiește ca limbă liturgică a Bisericii Asiriene a Răsăritului și a Bisericii Ortodoxe Siriace, iar forma numită siriacă² e reprezentată de o bogată literatură creștină, puțin cunoscută în Occident, dar care include multă poezie și imnologie de foarte bună calitate.

Ebraica nu s-a stins niciodată. S-a metamorfozat într-o formă numită ebraică mișnaică, limba folosită în *Mișna*, o culegere de dispuziții ale aspectelor mai subtile din Legea iudaică sau Tora codificată în secolul al II-lea d.Cr. Indivizi capabili să vorbească și să scrie în

1. Termenul „semitic” derivă din numele Sem, unul din fiii lui Noe, considerat strămoșul popoarelor din Levant și Mesopotamia.

2. În deceniul 1740, William Caslon, tipograful, a inclus siriaca în eșantioanele lui de tipar, iar alții au făcut-o în secolul al XIX-lea.

ebraică au existat în continuare până în secolul XX, când limba a fost reînviată și s-a dezvoltat în forma ebraicii moderne, cu numeroase cuvinte și construcții noi, ca limbă națională a statului Israel, după 1947. În vechime, ebraica era doar limba locală a regatelor Israel și Iuda, fără importanță mai întinsă: Biblia a propulsat-o pe o scenă mai largă.

Abilitatea multor evrei din primul mileniu de a citi și în ebraică, și în aramaică e demonstrată în Biblia însăși, întrucât două cărți biblice, în stadiile cele mai timpurii, conțin pasaje în ambele limbi: Ezra și Daniel (ambele printre cărțile Bibliei ebraice de mai târziu).¹ În Daniel 2:4, trecerea de la ebraică la aramaică se face chiar în mijlocul versetului, după care cartea continuă în aramaică până la sfârșitul capitolului 7. Există diverse teorii în legătură cu acest lucru, dar situația pare să indice că scriitorul și cititorii puteau trece fără greutate de la o limbă la alta, poate chiar nebăgând de seamă schimbarea, știut fiind că uneori persoanele poliglote încep o propoziție într-o limbă și o termină în alta. Strict vorbind, asta înseamnă că termenul „Biblia ebraică” e impropriu, pentru că Biblia nu e exclusiv în ebraică, însă reprezintă o aproximare acceptabilă a adevărului.

După cum s-a menționat deja, ebraica scrisă are numai 22 de litere, toate notând în principal consoane. În Antichitate, ca și în ebraica israeliană modernă, vocalele nu erau notate. Ar putea părea că procedeul îngreunează citirea limbii, însă vocalele din cuvintele ebraice sunt mai predictibile decât cele din engleză, iar citirea unui text exclusiv consonantic nu presupune mai multă dificultate decât înțelegerea unei propoziții ca „Tx tl ebr n ar vl”, mai ales când (ca aici), contextul ne ajută să o descifrăm. Chiar și așa, din timpuri foarte vechi, a apărut uzanța folosirii câtorva dintre litere pentru a marca atât vocale, cât și consoane. Astfel, de exemplu, litera *yod*, care în mod normal notează consoana *y*, poate reprezenta vocalele „e” sau „i”, așa cum în engleză *y* poate fi consoană (ca în *yellow*) sau vocală (ca în *easy*). Practica s-a generalizat în textele de mai târziu, iar *Manuscrisele de la Marea Moartă*, multe datând din secolul I î.Cr., folosesc această grafie mai amplă mai mult decât Biblia ebraică în forma tradițională de acum. Ebraica modernă perpetuează această uzanță.

Târziu în era creștină, scribii evrei au început să elaboreze un sistem sofisticat de marcare a vocalelor cu ajutorul unor puncte și liniuțe amplasate deasupra și dedesubtul literelor („semne vocalice”), metodă întrebuințată și în arabă. Asta înseamnă că Biblia așa cum

1. Pasajele în cauză sunt Ezra 4:8–6:18 și 7:12–26, și Daniel 2:4b–7:28.

o avem acum, conține transcrierea fonetică integrală a tuturor cuvintelor. Faptul că sistemul e mult mai târziu decât textele la scrierea cărora se folosește nu înseamnă că nu ne putem bizui pe el: pronunția cuvintelor s-a transmis în tradiția citirii Bibliei cu voce tare, nu a fost inventată de masoreții – scribii creatori ai sistemului de semne vocalice – care au consemnat-o. Cercetătorii biblici moderni înclină să creadă că vocalizarea, așa cum e cunoscută acum, e câteodată greșită, dar de cele mai multe ori e aproape sigur corectă. Masoreții, care au activat din secolul al VI-lea până în al X-lea d.Cr. la Tiberiada și Ierusalim, în Palestina, și pe teritoriul babilonian, au dezvoltat tehnici pentru a garanta că generațiile viitoare vor transmite cu acuratețe vocalizarea textelor, cu multe note marginale ce atrag atenția asupra aspectelor neașteptate pe care scribii ar fi tentați să le modifice. Aceste note poartă numele de Masora.

De obicei, Bibliile moderne tipărite depind de un manuscris masoretic specific, Codicele de la Leningrad sau Sankt-Petersburg (notat în studiile biblice cu „L“), din jurul anului 1008 d.Cr., este cel mai vechi manuscris complet pe care îl deținem, însă fragmente mult mai vechi din numeroase cărți biblice s-au găsit printre *Manuscrisele de la Marea Moartă* – în cazul lui Isaia s-a descoperit aproape toată cartea, și nu într-un singur manuscris. Aceste manuscrise, cu vreo mie de ani mai vechi decât L, prezintă adesea diferențe considerabile în comparație cu textele familiare nouă, deși, în general, confirmă o transmitere surprinzător de exactă – avem indiscutabil de-a face cu aceleași cărți, chiar dacă formularea diferă pe alocuri sau dacă unele pasaje sunt mai lungi sau mai scurte decât în L. În două cazuri, Ieremia și Psalmi, se constată deosebiri cu adevărat semnificative în ceea ce privește ordinea, câteodată chiar conținutul capitolelor, însă această situație reprezintă mai degrabă excepția decât regula. Până și materialul de la Marea Moartă e cu câteva secole mai târziu decât textele originale; la fel ca în cazul scrierilor din lumea greco-romană, pentru Biblia ebraică, nu avem „autografe“, adică texte scrise de mâna autorilor originali, ci doar manuscrise mai târzii. Iată motivul pentru care datele textelor originale pot isca asemenea controverse: cu certitudine sunt mai vechi decât *Manuscrisele de la Marea Moartă*, însă vechimea exactă e subiect de dezbatere de la caz la caz.

Foarte puține elemente din cele expuse în prezentul capitol sunt controversate în rândul specialiștilor biblici. Unii sunt mai optimiști în ceea ce privește credibilitatea istorisirilor biblice despre Israelul timpuriu, însă tendința generală înclină spre scepticism în legătură cu exactitatea cărților veterotestamentare narative înainte de epoca

lui Amos și Isaia (secolul al VIII-lea î.Cr.). Cele spuse despre limba ebraică și tradiția manuscrisă nu fac obiectul nici unei polemici. Dar au repercusiuni vaste pentru tema acestui volum, deoarece arată că originile Bibliei, și în special ale Bibliei ebraice, sunt relativ obscure. Ca orice altă culegere de cărți din lumea antică, Biblia provine din perioade și contexte diferite. Când istorisește ceva nu e întotdeauna precisă – în parte deoarece conține legende, și în parte pentru că relatarea istorică este influențată de varii interese. Ideea că regatul lui Iuda era mai important decât regatul lui Israel, spre exemplu, nu reprezintă o judecată istorică, ci mai degrabă o judecată teologică sau ideologică. Biblia ebraică nu este o carte alcătuită într-o singură perioadă, ci o antologie de cărți; după cum vom vedea, câteva dintre aceste cărți sunt ele însele antologii. Credincioșii tind să creadă că textul biblic are o coerență de ansamblu, cum am văzut în introducere, însă această idee e greu de dovedit empiric. Când săpăm în istoria Bibliei, primele lucruri care ne izbesc sunt diversitatea și complexitatea.

NARAȚIUNEA EBRAICĂ

Deși conține o poezie admirabilă, peste o treime din Biblia ebraică e în proză – totul, începând de la Geneză și până la cartea Esterei. Proza narativă constituie fundalul pentru relatarea istoriei lui Israel și, de fapt, a istoriei lumii, începând de la creație și încheind cu perioada dominației persane. Geniul literaturii grecești clasice este epica versificată (*Iliada* și *Odiseea* lui Homer), fapt adevărat și în cazul epeilor din Mesopotamia, ca *Ghilgameș*; dar stilul caracteristic al literaturii ebraice este narațiunea în proză.¹

Narațiunile spun o povestire continuă de la creația lumii, Adam și Eva, Noe, Potopul și Turnul Babel, trecând prin istoria străbunilor lui Israel, Avraam, Isaac și Iacov, povestea lui Iosif (toate în Geneza), trecând prin lungile istorisiri despre activitatea lui Moise (în Exod, Levitic, Numeri și Deuteronom), până la cucerirea țării făgăduite (Iosua). Se continuă cu povestirile despre „judecători“, căpetenii tribale locale (Judecători), și despre cei dintâi regi (Samuel). Istorisirea trece prin perioadele dominației asiriene și babiloniene (Regi) și se încheie cu exilul. Cărțile Cronicilor oferă o relatare alternativă a aceleiași perioade, de la Adam la exil, deși se concentrează în special pe epoca monarhiei și se termină cu libertatea dată evreilor exilați de a se întoarce la Ierusalim. Ulterior, povestirea nu mai are continuitate. La fel ca Estera, cărțile Ezra și Neemia relatează evenimente de sub stăpânirea persană, dar impresia de istorie coerentă se pierde.

1. Proza figurează în scrierile mesopotamiene în analele oficiale ale regilor, însă într-o măsură mai mică în textele literare sau religioase. Din Canaanul preisraelit nu avem literatură; cele mai apropiate sunt textele mitologice de la Ras Șamra, în Siria, care datează din mileniul al II-lea î.Cr. și sunt integral în versuri.

Narațiunea ebraică nu are un gen unitar. Putem distinge cu ușurință trei stiluri, vizibile până și în traduceri. Majoritatea cărților narative, inclusiv cvasitotalitatea povestirilor biblice cunoscute aproape de toată lumea, sunt scrise într-un stil neornat, laconic, care nu spune mai nimic despre emoțiile ori înfățișarea personajelor, lăsându-ne să deducem singuri ce se petrece dincolo de suprafață.¹ Câteodată Dumnezeu are un rol în intrigă, dar adeseori nu se precizează mare lucru despre reacția sa la întâmplările descrise: nu ni se spune dacă încuviințează sau osândește faptele personajelor, ci suntem lăsați să tragem concluzii. Voi numi acest gen „stilul saga“, deoarece îmi amintește de saga islandeză – și până la un anumit punct tinde să trateze subiecte similare, bunăoară întâmplări familiale. Expresia nu e uzuală în studiile biblice, însă eu o consider adecvată datorită paralelei cu stilul sacadat din saga islandeză.

Iată un exemplu, din relatarea despre încoronarea lui David ca rege peste regatul nordic al lui Israel în locul lui Iș-Boșet, fiul lui Saul, ca urmare a acțiunilor lui Abner, general al lui Saul. David își cere înapoi soția, care fusese dată unuia dintre scutierii lui Saul:

Abner a trimis soli la David în Hebron să-i spună din partea lui: „A cui este țara? Fă legământ cu mine, și mâna mea te va ajuta să întorci la tine pe tot Israelul.“ El a răspuns: „Bine, voi face legământ cu tine, dar îți cer un lucru: să nu-mi vezi fața decât dacă-mi vei aduce mai întâi pe Mical, fata lui Saul, când vei veni la mine.“ Și David a trimis soli lui Iș-Boșet, fiul lui Saul, să-i spună: „Dă-mi pe nevastă-mea Mical, cu care m-am logodit pentru o sută de prepuțuri de la filistenii“². Iș-Boșet a trimis s-o ia de la bărbatul ei, Paltiel, fiul lui Laiș. Și bărbatul ei a mers după ea plângând până la Bahurim. Atunci Abner i-a zis: „Pleacă și întoarce-te!“ Și el s-a întors. (2 Samuel 3:12–16)

Cum remarcă Jonathan Magonet: „Sunt doar câteva propoziții în toiul acestor mărețe negocieri și rivalități între regi, însă în aceste propoziții se rezumă tragedia unui bărbat prins în evenimente asupra cărora nu are control, a cărui viață și iubire sunt ruinate într-o clipă și care nu are nici o putere să schimbe ceva – e pur și simplu dispen-

1. Erich Auerbach a scris faimoasa frază că narațiunea ebraică „mustește de context“, v. E. Auerbach, *Mimesis: dargestellte Wirklichkeit in der abendländischen Literatur*, Francke Verlag, Berna, ediția a II-a, 1959, p. 10; versiunea engleză, *Mimesis: The Representation of Reality in Western Literature*, Princeton University Press, Princeton, 2013.

2. Detaliul se referă la un bizar incident consemnat în 1 Samuel 18:20–29.

sabil⁴¹. Scriitorul nu comentează în nici un fel toate astea; consemnează pur și simplu episodul. Dar cu siguranță textul vrea ca noi să ne facem o impresie despre starea inconsolabilă a lui Paltiel, despre cruzimea lui David și poate despre dragostea pe care i-o purta lui Mical, femeia care-i stătuse alături în momente grele (v. 1 Samuel 19:11–17).

Originea stilului saga e un mister. Cu excepția câtorva inscripții sau fragmente sporadice, în afara Bibliei aproape că nu avem alte texte ebraice până la *Manuscrisele de la Marea Moartă*, din ultimele secole î.Cr., așa că narațiunile biblice reprezintă singurele noastre mostre ale acestui stil. Situația e cu totul alta decât în Egipt ori Mesopotamia, unde există mii de texte în forma originală, pe papirusuri, respectiv pe tăblițe de argilă. În cazul lui Israel avem doar textele biblice, conservate în manuscrise mult mai târzii decât data originară a compunerii lor (v. capitolul 12). Nu putem spune cum au ajuns israeliții să dezvolte acest stil sofisticat, dar laconic de narațiune în proză, iar familiaritatea cu Biblia ne poate face să nu mai percepem cât de remarcabil este.

În alte locuri întâlnim narațiuni ce indică fără echivoc atitudinea divină față de acțiunile omului, cu judecăți aspre în legătură cu natura bună sau rea a faptelor săvârșite de personajele narrative, deși cu puține amănunte despre ce au făcut concret. O vedem în frecvențele enunțuri sintetice despre suveranii lui Israel și Iuda din cărțile Regilor. Un exemplu ar fi prezentarea lui Omri, conducător al regatului nordic la aproximativ un secol după David, în prima carte a Regilor:

În al treizeci și unulea an al lui Asa, împăratul lui Iuda, a început să domnească peste Israel Omri. A domnit doisprezece ani. După ce a domnit șase ani la Tirța, a cumpărat de la Șemer muntele Samariei cu doi talanți de argint, a întărit muntele și a pus cetății pe care a zidit-o numele Samaria, după numele lui Șemer, domnul muntelui. Omri a făcut ce este rău înaintea Domnului și a lucrat mai rău decât toți cei ce fuseseră înaintea lui. A umblat în toată calea lui Ieroboam, fiul lui Nebat, și s-a dedat la păcatele în care târâse Ieroboam pe Israel, mâniind prin idoli lor pe Domnul Dumnezeu lui Israel. Celelalte fapte ale lui Omri, ce a făcut el și isprăvile lui nu sunt scrise oare în Cartea Cronicilor împăraților lui Israel? Omri a adormit cu părinții săi și a fost îngropat la Samaria. Și în locul lui a domnit fiul său Ahab. (1 Regi 16:23–28)

În capitolul anterior am văzut că Omri a fost un rege important și prosper, într-o asemenea măsură încât, un veac mai târziu, asirienii încă numeau Israelul „casa lui Omri“. Cu toate acestea, autorul

1. Jonathan Magonet, *Bible Lives*, SCM Press, London, 1992, p. 91.

cărților Regilor nu are multe de zis despre el în afară de faptul că se închina la idoli, împingându-l deci pe Israel la păcat – asemenea precursorului său îndepărtat, Ieroboam, care domnise curând după Solomon în secolul al X-lea. Nu există o narațiune descriptivă, ci doar un rezumat al faptelor sale. De obicei stilul pasajelor de acest fel e denumit „deuteronomist“, pentru că judecă indivizii după criterii ce par derivate din cartea Deuteronomului, care subliniază puternic importanța abolirii sanctuarelor locale, unde se puteau adora idoli, și centralizarea cultului într-un singur loc (poate la Ierusalim):

Să nimiciți toate locurile în care slujesc dumnezeilor lor neamurile pe care le veți izgoni, fie pe munți înalți, fie pe dealuri și sub orice copac verde. Să le surpați altarele, să le sfărâmați stâlpii idolești, să le ardeți în foc copacii închinați idolilor lor, să dărâmați chipurile cioplite ale dumnezeilor lor și să faceți să le piară numele din locurile acelea. Voi să nu faceți așa față de Domnul Dumnezeu vostru! Ci să-L căutați la locașul Lui și să mergeți la locul pe care-l va alege Domnul Dumnezeu vostru din toate semințiile voastre, ca să-Și așeze acolo Numele Lui. (Deuteronom 12:2–5)

Specifică stilului deuteronomist este și acumularea de sinonime pentru „legea lui Dumnezeu“, ca de exemplu:

Domnul a vorbit lui Solomon și i-a zis: „Tu, zidești casa¹ aceasta! Dacă vei umbla după legile Mele, dacă vei împlini orânduiri Mele, dacă vei păzi și vei urma toate poruncile Mele, voi împlini față de tine făgăduința pe care am făcut-o tatălui tău, David: voi locui în mijlocul copiilor lui Israel și nu voi părăsi pe poporul Meu Israel“. (1 Regi 6:11–13)

Mai târziu, într-o rugăciune rostită la consacrarea Templului proaspăt construit, Solomon vorbește el însuși în stilul deuteronomist:

Domnul Dumnezeu nostru să fie cu noi cum a fost cu părinții noștri; să nu ne părăsească și să nu ne lase, ci să ne plece inimile spre El, ca să umblăm în toate căile Lui și să păzim poruncile Lui, legile Lui și rânduielile Lui, pe care le-a poruncit părinților noștri! (1 Regi 8:57–58)

Stilul deuteronomist se întâlnește frecvent și în cartea lui Ieremia, iar asta s-ar putea să indice că scrierea a apărut în secolul al VII-lea, în perioada reformelor lui Iosia, la care probabil Ieremia a asistat. Insistența cărții pe legea sau *torah* lui Dumnezeu ca punct focal al religiei exemplifică de timpuriu atitudinea care a devenit și rămâne până astăzi norma în iudaism: centralitatea bunei rânduieli a vieții, potrivit călăuzirii dumnezeiești date prin hotărâri scrise. După cum vom vedea în capitolul 5, psalmii 19 și 119 sunt dedicați acestei rânduieli.

1. Desemnează Templul.

Un al treilea tip stilistic se găsește în multe pasaje, îndeosebi în Pentateuh, și în genere e numit stilul preoțesc sau sacerdotal. Iată aici un exemplu din relatarea timpului petrecut de Israel în pustiu sub oblăduirea lui Moise:

În ziua când a fost așezat cortul, norul a acoperit locașul cortului întâlnirii și, de seara până dimineată, deasupra cortului era ca înfățișarea unui foc. Totdeauna era așa: ziua, norul acoperea cortul, iar noaptea avea înfățișarea unui foc. Când se ridica norul de pe cort, porneau și copiii lui Israel; și acolo unde se oprea norul, tăbărau și copiii lui Israel. Copiii lui Israel porneau după porunca Domnului și tăbărau după porunca Domnului; tăbărau atâta vreme cât rămânea norul deasupra cortului. Când norul rămânea mai multă vreme deasupra cortului, copiii lui Israel ascultau de porunca Domnului și nu porneau. Când norul rămânea mai puține zile deasupra cortului, ei tăbărau după porunca Domnului și porneau după porunca Domnului. Dacă norul se oprea de seara până dimineată și se ridica dimineată, atunci porneau și ei. Dacă norul se ridica după o zi și o noapte, atunci porneau și ei. Dacă norul se oprea deasupra cortului două zile sau o lună sau un an, copiii lui Israel rămăneau tăbărâți și nu porneau; și când se ridica, porneau și ei. Tăbărau după porunca Domnului și porneau după porunca Domnului; ascultau de porunca Domnului. (Numeri 9:15-23)

Am zice că ideea se putea transmite și mai pe scurt. Stilul sacerdotal e marcat de repetiții monotone și de tendința de a utiliza formule prestabilite, foarte diferite de libertatea și spontaneitatea stilului saga. Asocierea cu preoții se datorează faptului că multe pasaje biblice alcătuite în acest stil privesc chestiuni referitoare la puritate, cult și ceremonial, nu evenimente politice sau domestice. Primul capitol din Geneză reprezintă exemplul clasic de stil sacerdotal:

La început, Dumnezeu a făcut cerurile și pământul¹. Pământul era pustiu și gol; peste fața adâncului de ape era întuneric, și Duhul lui Dumnezeu Se mișca pe deasupra apelor. Dumnezeu a zis: „Să fie lumină!” Și a fost lumină. Dumnezeu a văzut că lumina era bună și Dumnezeu a despărțit lumina de întuneric. Dumnezeu a numit lumina zi, iar întunericul l-a numit noapte; astfel, a fost o seară și apoi a fost o dimineată: aceasta a fost ziua întâi.

Dumnezeu a zis: „Să fie o întindere între ape și ea să despartă apele de ape”. Și Dumnezeu a făcut întinderea, și ea a despărțit apele care sunt dedesubtul întinderii de apele care sunt deasupra întinderii. Și așa a fost. Dumnezeu a numit întinderea cer. Astfel, a fost o seară și apoi a fost o dimineată: aceasta a fost ziua a doua.

Dumnezeu a zis: „Să se strângă la un loc apele care sunt dedesubtul cerului și să se arate uscatul!” Și așa a fost. Dumnezeu a numit uscatul pământ, iar grămada de ape a numit-o mări. Dumnezeu a văzut că lucrul acesta era bun. Apoi Dumnezeu a zis: „Să dea pământul verdeață, iarbă cu

1. NRSV are: „La început când a creat Dumnezeu cerul și pământul”, soluție care este, de asemenea, o redare posibilă a ebraicii, deși eu o consider mai puțin probabilă.

sămânță, pomi roditori, care să facă rod după soiul lor și care să aibă în ei sămânța lor pe pământ“. Și așa a fost. Pământul a dat verdeață, iarbă cu sămânță după soiul ei și pomi care fac rod și care își au sămânța în ei, după soiul lor. Dumnezeu a văzut că lucrul acesta era bun. Astfel, a fost o seară și apoi a fost o dimineață: aceasta a fost ziua a treia.

Dumnezeu a zis: „Să fie niște luminători în întinderea cerului, ca să despartă ziua de noapte; ei să fie niște semne care să arate vremurile, zilele și anii și să slujească de luminători în întinderea cerului, ca să lumineze pământul“. Și așa a fost. Dumnezeu a făcut cei doi mari luminători, și anume: luminătorul cel mai mare ca să stăpânească ziua, și luminătorul cel mai mic ca să stăpânească noaptea; a făcut și stelele. Dumnezeu i-a așezat în întinderea cerului, ca să lumineze pământul, să stăpânească ziua și noaptea și să despartă lumina de întuneric. Dumnezeu a văzut că lucrul acesta era bun. Astfel, a fost o seară și apoi a fost o dimineață: aceasta a fost ziua a patra.

Dumnezeu a zis: „Să mișune apele de viețuitoare și să zboare păsări deasupra pământului pe întinderea cerului“. Dumnezeu a făcut peștii cei mari și toate viețuitoarele care se mișcă și de care mișună apele, după soiurile lor; a făcut și orice pasăre înaripată după soiul ei. Dumnezeu a văzut că erau bune. Dumnezeu le-a binecuvântat și a zis: „Creșteți, înmulțiți-vă și umpleți apele mărilor; să se înmulțească și păsările pe pământ“. Astfel a fost o seară și apoi a fost o dimineață: aceasta a fost ziua a cincea.

Dumnezeu a zis: „Să dea pământul viețuitoare după soiul lor; vite, târătoare și fiare pământești după soiul lor“. Și așa a fost. Dumnezeu a făcut fiarele pământului după soiul lor, vitele după soiul lor și toate târătoarele pământului după soiul lor. Dumnezeu a văzut că erau bune. Apoi Dumnezeu a zis: „Să facem om după chipul Nostru, după asemănarea Noastră; el să stăpânească peste peștii mării, peste păsările cerului, peste vite, peste tot pământul și peste toate târătoarele care se mișcă pe pământ“. Dumnezeu a făcut pe om după chipul Său, l-a făcut după chipul lui Dumnezeu; parte bărbătească și parte femeiască i-a făcut. Dumnezeu i-a binecuvântat și Dumnezeu le-a zis: „Creșteți, înmulțiți-vă, umpleți pământul și supuneți-l și stăpâniți peste peștii mării, peste păsările cerului și peste orice viețuitoare care se mișcă pe pământ“. Și Dumnezeu a zis: „Iată că v-am dat orice iarbă care face sămânță și care este pe fața întregului pământ și orice pom care are în el rod cu sămânță: aceasta să fie hrana voastră. Iar tuturor fiarelor pământului, tuturor păsărilor cerului și tuturor vietăților care se mișcă pe pământ, care au în ele o suflare de viață, le-am dat ca hrană toată iarba verde“. Și așa a fost. Dumnezeu S-a uitat la tot ce făcuse și iată că erau foarte bune. Astfel, a fost o seară și apoi a fost o dimineață: aceasta a fost ziua a șasea. Astfel au fost sfârșite cerurile și pământul și toată oștirea lor. În ziua a șaptea, Dumnezeu Și-a sfârșit lucrarea pe care o făcuse și în ziua a șaptea S-a odihnit de toată lucrarea Lui pe care o făcuse. Dumnezeu a binecuvântat ziua a șaptea și a sfințit-o, pentru că în ziua aceasta S-a odihnit de toată lucrarea Lui pe care o zidise și o făcuse. (Geneza 1:1-2:3)

Aici se repetă aceleași formule – „și așa a fost“; „după soiul lor“; „și a fost o seară și apoi a fost o dimineață“ –, iar narațiunea e atent construită pe un tipar: majoritatea zilelor comportă un act de creație, însă ziua a treia și a șasea au fiecare câte două tipare. (Unii cred că în substratul textului se află o narațiune a creației în opt zile.) Proza

are un efect întru câțva hipnotizator pe măsură ce își urmează cursul lent și maiestuos, și este întru totul lipsită de varietatea și prospețimea stilului saga. Autorii sacerdotali deapănă arareori povestiri cu personaje pestrițe și întâmplări interesante, repetând mai degrabă scene ale unor evenimente ritualizate. Demnitatea și forța scrierii sunt de netăgăduit, ca de altfel și distanța stilistică atât față de saga, cât și de opera școlii deuteronomiste.

Foarte probabil că stilul sacerdotal provine de la cei care controlau al doilea Templu, posibil de la predecesorii lor, care pe parcursul exilului au muncit la clasificarea și elaborarea regulilor culturale din Templu. Cartea lui Ezechiel, preot și profet care și-a desfășurat activitatea printre exilați, conține pasaje scrise într-un stil similar, mai ales când înfățișează reglementările privind viața în țara făgăduită și redobândită, în Ezechiel 40–48. Cea mai apropiată analogie ar fi limbajul juridic modern, în care nu se depune nici un efort pentru evitarea repetițiilor sau redundanțelor, având în vedere că obiectivul fundamental este tocmai lipsa totală a echivocului.

Ne-am aștepta să găsim cărți întregi scrise în unul sau altul din stilurile amintite. În realitate nu asta întâlnim în Biblia ebraică. Chiar și în cadrul unei singure relatări se pot face simțite două sau chiar trei stiluri diferite. Un exemplu incongruent e 1 Regi 2, care îmbină stilurile saga și deuteronomist, rezultatul fiind o cuvântare ambiguă a regelui David pe patul de moarte:

David se apropia de clipa morții și a dat îndrumări fiului său Solomon, zicând: „Eu plec pe calea pe care merge toată lumea. Întărește-te și fi om! Păzește poruncile Domnului Dumnezeului tău, umblând în căile Lui și păzind legile Lui, poruncile Lui, hotărârile și învățăturile Lui, după cum este scris în legea lui Moise, ca să izbutești în tot ce vei face și oriîncotro te vei întoarce.

Știi ce mi-a făcut Ioab, fiul Teruiei, ce a făcut celor două căpetenii ale oștirii lui Israel, lui Abner, fiul lui Ner, și lui Amasa, fiul lui Ieter. I-a omorât; a vărsat în timp de pace sânge de război și a pus sângele de război pe cingătoarea cu care era încins la mijloc și pe încălțăminte din picioare. Fă după înțelepciunea ta și să nu lași ca perii lui cei albi să se coboare în pace în Locuința morților.¹ Iată că ai lângă tine pe Șimei, fiul lui Ghera, Beniamitul, din Bahurim. El a rostit împotriva mea mari blesteme în ziua când mă duceam la Mahanaim. Dar s-a coborât înaintea mea la Iordan și i-am jurat pe Domnul zicând «Nu te voi omori cu sabia». Acum, tu să nu-l lași nepedepsit, căci ești un om înțelept și știi cum trebuie să te porți cu el. Să-i cobori perii albi însângerați în Locuința morților» (1 Regi 2:1–3, 5–9).

1. Șeolul este lumea subterană unde se credea că se duc sufletele oamenilor după moarte, un loc al umbrelor, lipsit de viață.

Pe câtă vreme discursul de bază (versetele 5–9, al doilea paragraf de deasupra) pare a-l îndemna pe Solomon, fiul și moștenitorul desemnat al lui David, să regleze niște conturi mai vechi și să-i ucidă pe cei mai mari dușmani ai lui David (fiindcă este „om înțelept“), primul paragraf, versetele 1–3, îl povățuiește, dimpotrivă, să păzească legea și poruncile lui Moise (care nu încurajează asasinatul politic), în stil clar deuteronomist. Cea mai bună explicație a contradicției e că discursul de bază a fost compus înaintea pasajului deuteronomist, adăugând de un scriitor ulterior cu scopul de a atenua scandalosul îndemn la răzbunare sângeroasă dat de David, și a-l readuce pe rege în matca propovăduitorului legii. (Istorisirile ulterioare din cărțile Cronicilor îl transformă pe David într-un preot.) Dacă teza e corectă, atunci 1 Regi 2 nu este un text unitar, ci a fost completat de un scriitor ulterior. Asemenea inserții deuteronomiste nu sunt rare în Biblia ebraică, iar în 1943 Martin Noth¹, specialist german în Vechiul Testament, a sugerat că tot corpusul relatărilor istorice de la Iosua la 2 Regi a fost editat amănunțit pentru a-i imprima, per ansamblu, o tonalitate deuteronomistă: după opera lui Noth, aceste cărți au primit de obicei denumirea colectivă de „Istorie deuteronomistă“.² Sub nici o formă această editare sau redactare nu a eliminat complet materialul anterior: mai peste tot figurează porțiuni mari de text în stilul saga. Povestirile despre Saul și David din 1 și 2 Samuel prezintă foarte puține semne de redactare deuteronomistă. În consecință, ambii regi sunt conturați ca personalități complexe, foarte departe de tendința spre stereotipuri a scriitorilor deuteronomiști. Sunt înfățișați ca eroi, dar cu metehnele lor, și nici unul din ei nu e un exemplu de ascultare a lui Dumnezeu ori de comportament etic. În alte locuri, mai cu seamă în Judecători și Regi, mâna deuteronomistă e mai evidentă, probabil în enunțurile recapitulative potrivit cărora regii sunt fie buni, fie răi, după cum au distrus sau nu sanctuarele locale, așa cum cerea Deuteronomul.

Stilul saga pare deci mai vechi decât cel deuteronomist: povestirile mai nuanțate și mai complexe au precedat relatările și interpolările mai moraliste. Majoritatea cercetătorilor datează stilul deuteronomist în secolele al VII-lea sau al VI-lea î.Cr., având în vedere că însăși

1. Martin Noth, *Überlieferungsgeschichtliche Studien*, M. Niemeyer, Halle, 1943; versiunea engleză *The Deuteronomistic History*, JSOT Press, Sheffield, 1991.

2. În iudaism, cărțile Iosua, Judecători, Samuel și Regi sunt numite „Profeții vechi“ (Profeții noi fiind cărțile pe care creștinii le numesc simplu „profeții“ – Isaia, Ieremia, Osea și așa mai departe).

cartea Deuteronomului (sau o versiune timpurie a ei) e pusă de multă vreme în legătură cu reformele culturale implementate de regele Iosia, datate – conform 2 Regi 22:3 – în jurul anului 621 î.Cr.¹ Despre Iosia se spune că a centralizat practica sacrificiului în Ierusalim, iar asta concordă cu cerința centrală din Deuteronom 12. Prin urmare, stilul saga e mai vechi, datând probabil din secolul al VIII-lea, și, după cum am văzut în capitoul 1, nu avem literatură ebraică mai veche. Asta nu înseamnă totuși că stilul saga nu s-a mai folosit; nu a fost pur și simplu înlocuit cu stilul deuteronomist, ci mai degrabă s-a suprapus peste el în unele cazuri. Așadar, istoria deuteronomistă reprezintă redactarea unor povestiri mai vechi cu scopul de a le adapta pe cât posibil la agenda deuteronomistă. Ambele stiluri sunt opera unor scribi învățați, dar pe când mai vechii autori de saga se inspirau îndeosebi din materiale arhaice, preponderent orale, sau compuneau liber, editorii deuteronomiști au luat scrierile existente și le-au actualizat în lumina propriilor interese și preocupări.

Întâlnim stilul sacerdotal mai cu seamă în Pentateuh. Multe materiale scrise în acest stil constau din prevederi juridice, adesea privind detalii ale cultului israelit: de fapt, secțiunea centrală a Pentateuhului, de la jumătatea Exodului, tot Leviticul și până la jumătatea Numerilor, pare să fie de origine sacerdotală. Pe deasupra, fragmente sacerdotale se întrețes cu povestirile mai vechi în stilul saga peste tot în Geneză și în prima jumătate a Exodului, unde câteva dintre cele mai cunoscute povestiri despre patriarhi și Moise există în două versiuni, una în stil saga și una în stil sacerdotal. Geneza 2:4–25 păstrează o versiune a creației deosebită de Geneza 1:1–2:3 nu numai în detalii (bărbatul e creat înaintea femeii, nu simultan, creația animalelor având loc între cele două momente), ci și – aspect care ne preocupă mai mult în momentul de față – în stil: este mai evident o *povestire* decât versiunea sacerdotală. Dumnezeu vorbește cu omul și îi dă porunci (să nu mănânce din „pomul cunoștinței binelui și răului“), după care creează animale care să-i fie însoțitori; iar când nu-i găsește însoțitor potrivit, creează femeia. În această povestire Dumnezeu este un personaj mult mai bine conturat decât figura atotputernică din versiunea sacerdotală a creației. În această a doua relație nu există repetiții sau limbaj șablonard.

1. Este o supoziție antică, întâlnită deja în opera Sfântului Ieronim, însă și-a primit forma modernă de la W.M.L. de Wette, *Dissertatio critica qua a prioribus Deuteronomium Pentateuchi libris diversum, alius cuiusdam recentioris auctoris opus esse monstratur*, G. Reimer, Berlin, 1830.

Sporind confuzia, versiunile sacerdotală și saga nu sunt mereu alăturate, ci uneori se contopesc, producând povestiri destul de încâlcite. Un exemplu clasic este relatarea potopului lui Noe¹ (Geneza 6–9), unde există discrepanțe în legătură cu durata potopului (patruzeci de zile potrivit unei versiuni, un an potrivit celeilalte) și de asemenea cu numărul animalelor intrate în arcă – o pereche din fiecare, conform autorului sacerdotal (Geneza 6:19–20), dar conform celeilalte versiuni șapte perechi de animale pure din punct de vedere ritual și câte o pereche din cele impure (Geneza 7:2–3). Multe detalii din ambele versiuni ale povestirii datează din Antichitatea cea mai îndepărtată și se găsesc deja în variantele mesopotamiene ale poveștii potopului, ca *Epopoea akkadiană a lui Ghilgameș*², din mileniul al II-lea – de exemplu porumbelul și corbul trimiși de Noe pentru a vedea dacă apele s-au retras –, deci nici unul dintre autorii Genezei nu scrie liber. Însă introduc nuanțe proprii în istorisire. Pe autorul sacerdotal (desemnat convențional cu majuscula P, de la „preot”) îl preocupă datele exacte, integrând relatarea despre Noe într-o schemă cronologică mult mai vastă, care străbate Biblia ebraică și reapare la suprafață în locuri ca 1 Regi 6:1. Împărtășește, de asemenea, opinia că nici o lege privind puritatea nu a fost dezvăluită până la revelația primită de Moise pe Muntele Sinai și că, prin urmare, distincția între animale „curate” și „necurate” făcută în relatarea mai veche nu avea cum să existe în vremea lui Noe. Rezultatul întrețeserii este că două relatări coerente au fost îmbinate, alcătuind o alta întru câțva incoerentă. Incoerența nu se observă la o lectură superficială, însă de îndată ce citești cu luare-aminte – de pildă imaginându-ți că trebuie să filmezi povestea, așadar având grijă la fiecare detaliu – se vedește repede că povestirea nu se leagă întru totul. După toate probabilitățile (deși nimeni nu știe exact), motivația combinării celor două versiuni a fost dorința redactorului sau redactorilor Genezei de a le păstra pe amândouă, deja venerabile în zilele lor; însă nu le puteau așeza una lângă alta, ca și cum ar fi existat două mari potopuri, așa că le-au îmbinat.

1. Pentru o prezentare excepțional de clară a întrețeserii surselor în narațiunea potopului, v. R.E. Friedman, *Who Wrote the Bible?*, Jonathan Cape, London, 1987, pp. 53–60.

2. V. Stephanie Dalley, *Myths from Mesopotamia: Creation, the Flood, Gilgamesh, and Others*, Oxford University Press, Oxford, ediție revizuită, 2008.

Indiferent de motiv, pare limpede că așa au procedat. Vom mai întâlni îmbinarea textuală și în Noul Testament.

Asta ne dă o cheie de înțelegere a modului cum s-a format Pentateuhul. Dacă lăsăm deoparte a cincea carte, Deuteronomul, care constituie în mare măsură o entitate separată, Geneza – Numeri pare o combinație între P și filonul acum desemnat în mod uzual „non-P“ – materialul cuprins în ceea ce eu am numit „stilul saga“. Tradițional, P și non-P sunt văzute ca parcurgând toată secțiunea Geneza-Numeri și ca relatări continue ale istoriei timpurii a israeliților. Așadar, Pentateuhul ar fi fost compilat din cel puțin trei surse: P, non-P și Deuteronom. Am văzut deja o parte din vocabularul specific scrierii deuteronomiste (hotărâri, mărturii, porunci, orânduiri, legi); dar și P, și non-P se deosebesc între ele atât prin vocabular, cât și prin stil: P folosește expresia „a face un legământ“, non-P folosește curioasa formulare „a tăia un legământ“.

Lucrurile se complică și mai tare, întrucât s-ar putea ca filonul non-P să fie la rândul său compozit. Unii specialiști urmează o teorie din secolul al XVIII-lea¹, potrivit căreia materialul non-P are două surse distincte, una puțin mai veche decât cealaltă. Dar concordă asupra unei chestiuni majore: când au început israeliții să utilizeze numele „Iahve“ ca numele lui Dumnezeu.² O sursă (întâlnită în Geneză

1. Formulată de medicul francez Jean Astruc, *Conjectures sur les mémoires originaux dont il paroît que Moïse s'est servi pour composer le livre de la Genèse* (1753); retipărit în P. Gibert, *Conjectures sur la Genèse*, Éditions Noésis, Paris, 1999. V. diverse expuneri în John Jarick (coord.), *Sacred Conjectures: The Context and Legacy of Robert Lowth and Jean Astruc*, T & T Clark, New York și London, 2007.

2. „Iahve“ este o ipoteză modernă privind pronunția antică a numelui lui Dumnezeu, scris YHWH în ebraică. După cum s-a explicat în capitolul 1, în vechime vocalele nu se notau; însă după inventarea sistemului cu puncte și liniuțe întrebuințate ca vocale, s-a împământenit obiceiul (nu știm când anume) de a folosi vocalele de la *Adonai* (Domnul) pentru consoanele YHWH, pentru că prin YHWH se dorea să se înțeleagă tocmai „Domnul“. (În zilele noastre, evreii practicanți spun în general *ha-šem*, adică „numele“.) Încercările creștine de a pronunța acest cuvânt hibrid așa cum e scris au dus la apariția termenului „Iehova“, nume care nu a existat niciodată în iudaism. Uzanța de a spune „Domnul“, care s-a transmis în Biblia greacă, continuă în Bibliile moderne în engleză, care în general indică numele YHWH traducându-l prin „DOMNUL“, cu majuscule sau cu majusculă la inițială („Domnul“). Avem unele dovezi că în vechime numele se pronunța „yahu“ sau „yaho“, întrucât numele de persoană terminate așa au frecvent această formă (de pildă Ezechiel este *Hizikiyahu* în ebraică), iar unele texte grecești vorbesc despre „zeul yao“. În iudaism, nu este îngăduită rostirea numelui și adeseori comentatorii creștini ai Bibliei respectă această interdicție, scriindu-l în forma consonantică nevocalizată YHWH.

4:26) crede că poporul a început să întrebuințeze acest nume cu mult înainte de patriarhi, pe când altele (în Exod 3:13–15) afirmă că i-a fost revelat pentru prima oară lui Moise, ceea ce afirmă și teoria sacerdotă (în Exod 6:2–3). Consecvent, prima sursă folosește liber numele înainte de Moise, pe când a doua, la fel ca P, îi limitează utilizarea la perioada de după primirea revelației de către Moise la rugul aprins. Dat fiind că în germană numele Iahve se ortografiază *Jahwe* și că teoria surselor a fost elaborată și rafinată de cercetătorii germani, prima sursă a fost numită J. A doua s-a numit E, de la cuvântul ebraic *Elohim*, care nu este un nume propriu, ci termenul ebraic pentru „Dumnezeu”, și reprezintă forma utilizată de a doua sursă. Dacă abreviem Deuteronomul și pasajele deuteronomiste ocazionale din primele cărți ale Pentateuhului prin litera „D”, atunci literele JEDP vor desemna sursele din care a fost alcătuit Pentateuhul.

În secolul al XIX-lea s-au depus multe eforturi în încercarea de a stabili datele relative ale celor patru surse. Ipoteza inițială afirma că P, care conține toate prevederile legale referitoare la sanctuar și cult, la alimentele interzise, a fost cea mai veche sursă, însă, grație muncii lui Julius Wellhausen (1844–1918)¹ în special, s-a ajuns la concluzia că, în realitate, P provine de la o dată mai târzie decât celelalte surse și e posterioară întoarcerii din exil, avându-și așadar originea în secolele al VI-lea sau al V-lea î.Cr. Teza se bazează în principal pe faptul că scrierile istorice care deapănă istoria lui Israel dinainte de exil nu par la curent cu întregul sistem al purității, jertfelor și reglementărilor alimentare întâlnite în P. La momentul respectiv, concluzia a fost controversată și așa a rămas până azi, deoarece sursa P este în multe privințe fundamentul iudaismului ulterior, iar Wellhausen, sugerând o dată atât de târzie, le-a părut unora antiudaic sau chiar antisemit. El a descris sursa P ca pe actul fondator al iudaismului, nu al religiei israelite antice, insinuând o lipsă de continuitate între cele două. Nu încapă îndoială că el considera iudaismul din P un declin în comparație cu perspectivele religioase ale marilor profeți, de pildă, care în opinia lui erau mai aproape de spiritul surselor J și D. În esență, totuși, această judecată de valoare e separabilă de chestiunea datei: putem să îi acceptăm datarea târzie a lui P și s-o con-

1. Principalele opere ale lui Wellhausen pe tema surselor Pentateuhului sunt *Die Composition des Hexateuchs und der historischen Bücher des Alten Testaments*, G. Reimer, Berlin, ediția a III-a, 1899, și *Geschichte Israels I*, Marburg 1878; ediția a II-a, din 1885, cu titlul *Prolegomena zur Geschichte Israels*, versiunea în engleză *Prolegomena to the History of Israel*, Adam & Charles Black, Edinburgh, 1885.

siderăm profund religioasă, ba chiar o îmbunătățire a mentalităților religioase necizelate din J și E. Datarea sursei P pune în joc chestiuni însemnate de convingere și judecată teologică, rămânând una dintre puținele zone ale studiului biblic unde cercetătorii creștini și evrei ai Bibliei ebraice au opinii divergente.

În ultimii ani teoria surselor separate J și E a cunoscut o revenire datorită unui grup numit câteodată neodocumentarian¹, însă probabil majoritatea cercetătorilor tind să vorbească doar despre P și non-P și să considere sursa non-P drept materialul mai vechi. În studiile recente din spațiul german² s-a răspândit opinia că non-P nici nu a existat vreodată ca sursă continuă, ci constă din calupuri de istorisiri anterior independente. Este posibil ca la origine povestirile despre Avraam, Isaac, Iacov, Iosif și Moise să nu fi existat ca o saga continuă în nici una dintre surse, ci să fi circulat independent, în grupuri diferite, până după exil, când redactorul Pentateuhului le-a dispus secvențial. Ideea ar concorda cu sugestia făcută în capitoul 1, anume că sosirea lui Avraam în Palestina dinspre est și pribegia lui Moise împreună cu poporul dinspre vest nu s-ar fi petrecut, de fapt, în această ordine, ci ar fi fost contemporane, ba chiar că Avraam și urmașii lui ar fi trăit după Moise. Aceștia din urmă ar putea aparține perioadei pe care în mod normal o numim epoca judecătorilor, secolul al XI-lea, când auzim de triburi numite după cei doisprezece fii ai lui Iacov. Însă oricum ar fi fost regrupat materialul non-P, caracterul distinct de P și D e indubitabil; stilul său, după cum am văzut, se deosebește mult de ambele, iar eu sunt de părere că mare parte din el datează din timpurile preexilice.³

Recent, printre ebraiști s-a manifestat tendința de a propune pentru unele secțiuni din Biblia ebraică date mai târzii decât se obișnuia până acum. În consecință, unii datează inclusiv materialul non-P după exil, în vremea dominației persane. Dacă lucrurile ar sta așa, e posibil ca non-P și P să nu fie primul mai timpuriu și al doilea mai

1. V. discuția din Joel Baden, *The Composition of the Pentateuch: Renewing the Documentary Hypothesis*, Yale University Press, New Haven și London, 2012.

2. V. în special Erhard Blum, *Studien zur Komposition des Pentateuch*, W. de Gruyter, Berlin, 1990, dezvoltând Rolf Rendtorff, *The Problem of the Process of Transmission in the Pentateuch*, Sheffield Academic Press, Sheffield, 1977.

3. Pentru o trecere în revistă a studiilor critice despre Pentateuh, în perioada succesivă lui Wellhausen, v. expunerea extinsă din E.W. Nicholson, *The Pentateuch in the Twentieth Century: The Legacy of Julius Wellhausen*, Oxford Clarendon Press, 1998.

târziu, ci contemporane și derivate din școli de gândire diferite.¹ În ambele cazuri, rămâne valabil că unii scribi și-au asumat sarcina de a împlăti laolaltă cele două relatări, lăsând totuși intacte părți mari din fiecare sursă.

Celelalte cărți narrative prezintă și ele semnele unei compilări din materiale anterioare, cu versiuni inconsecvente ale aceleiași povestiri. Spre exemplu: cum l-a cunoscut David pe regele Saul? În 1 Samuel 16, David îi e prezentat lui Saul drept un cântăreț la harpă, dar din 1 Samuel 17, când îl ucide pe Goliat, reiese limpede că Saul nu l-a mai întâlnit. Există totuși fragmente întinse de narațiune foarte coerentă. În așa-numita *Istorie de curte a lui David*, din 2 Samuel 9–20², care descrie intrigile de palat create de succesiunea lui David³, caracterizarea și complexitatea intrigii se apropie de roman, existând puține dovezi în favoarea unor surse multiple. Ca în multe dintre narațiunile non-sacerdotale din Biblie, cititorul e absorbit în povestire și împărtășește emoțiile personajelor, chiar dacă acestea sunt indicate mai degrabă cu ajutorul acțiunilor, nu al comentariilor auctoriale despre gândurile eroilor. Când Ioab, unul din generalii lui David, îl omoară pe Absalom, fiul răzvrătit al regelui, vedem că faptul nu-l bucură pe David:

Îndată a sosit Cuși [mesager etiopian]. Și a zis: „Să afle domnul meu, împăratul, vestea cea bună! Astăzi Domnul ți-a făcut dreptate, scăpându-te din mâna tuturor celor ce se ridicau împotriva ta“. Împăratul a zis către Cuși: „Tânărul Absalom este bine, sănătos?“ Cuși a răspuns: „Ca tânărul acesta să fie vrăjmașii domnului meu, împăratul, și toți cei ce se ridică împotriva ta ca să-ți facă rău!“

Atunci, împăratul, cutremurându-se, s-a suit în odaia de sus a porții și a plâns. Pe când mergea, zicea: „Fiul meu Absalom! Fiul meu, fiul meu Absalom! Cum n-am murit eu în locul tău! Absalom, fiul meu, fiul meu!“

Au venit și au spus lui Ioab: „Iată că împăratul plânge și se jelește din pricina lui Absalom“. Și, în ziua aceea, biruința s-a prefăcut în jale pentru tot poporul, căci în ziua aceea, poporul auzea zicându-se: „Împăratul este măhnit din pricina fiului său“. În aceeași zi poporul a intrat în cetate pe furiș, ca niște oameni rușinați că au fugit din luptă. (2 Samuel 18:31–19:3)

1. V. John Van Seters, *The Life of Moses: The Yahwist as Historian in Exodus-Numbers*, Westminster John Knox Press, Louisville, Kentucky, 1994.

2. V.R.N. Whybray, *The Succession Narrative*, SCM Press, London, 1968; David M. Gunn, *The Story of King David: Genre and Interpretation*, JSOT Press, Sheffield, 1978; L. Rost, *Die Überlieferung von der Thronnachfolge Davids*, Kohlhammer, Stuttgart, 1926; versiunea engleză *The Succession to the Throne of David*, Almond Press, Sheffield, 1982.

3. Numită uneori și Narațiunea Succesiunii.

Am spus mai sus că un pasaj din Istoria deuteronomistă (1 Regi 2) reprezintă o povestire în stil saga modificată de mâna scriitorilor deuteronomiști cu scopul de a-i face mai ortodoxă și mai elogioasă învățătura despre firea regelui David. Probabil că întreaga istorie a trecut de mai multe ori prin acest proces. Majoritatea specialiștilor americani cred că a existat o primă editare în secolul al VII-lea, sub domnia regelui Iosia, și alta după începutul exilului;¹ în Germania, Școala de la Göttingen susține că textul a suferit cel puțin două revizuiți succesive, care i-au conferit un caracter mai profetic, respectiv mai sacerdotal.² În general avem motive să fim sceptici față de teoriile care postulează un număr foarte mare de editări, deoarece în Antichitate copierea unui text constituia un proces laborios, așadar numărul maxim credibil ar fi două sau trei revizuiți majore, plus câteva adaosuri răzlețe pe margine.³ Trebuie amintit că avem doar texte care conțin varianta finală; toate editările anterioare sunt ipotetice până se va găsi un manuscris care să conțină una. Nu înseamnă totuși că ipoteza e nerezonabilă; dovezile că narațiunea biblică e adesea compozită sunt evidente de îndată ce examinăm textul îndeaproape. Faptul ne demonstrează că scrierea este cu necesitate opera unui scrib care a copiat un text anterior și a introdus adăugiri sau modificări

Un alt exemplu de întretesere va lămurii mai bine fenomenul. Să luăm în considerare Exod 24:

Dumnezeu a zis lui Moise: „Suie-te la Domnul, tu și Aaron, Nadab și Abihu și șaptezeci de bătrâni ai lui Israel și să vă închinați de departe, aruncându-vă cu fața la pământ. Numai Moise să se apropie de Domnul; ceilalți să nu se apropie și poporul să nu se suie cu el.“ Moise a venit și a spus poporului toate cuvintele Domnului și toate legile. Tot poporul a răspuns într-un glas: „Vom face tot ce a zis Domnul“. Moise a scris toate cuvintele Domnului. Apoi s-a sculat dis-de-dimineață, a zidit un altar la poalele muntelui și a ridicat douăsprezece pietre pentru cele douăsprezece seminții ale lui Israel. A trimis pe niște tineri dintre copiii lui Israel să aducă Domnului ardere-de-tot și să înjunghie tauri ca jertfe de mulțumire. Moise a luat jumătate din sânge și l-a pus în străchini, iar cealaltă jumătate a stropit-o pe altar. A luat cartea legământului și a citit-o în fața poporului. Ei au zis: „Vom face și vom asculta tot ce a zis Domnul“. Moise a luat sângele și a

1. Ideea a fost propusă prima oară de Richard D. Nelson, *The Double Redaction of the Deuteronomistic History*, JSOT Press, Sheffield, 1981.

2. V. Rudolf Smend, *Die Entstehung des Alten Testaments*, Kohlhammer, Stuttgart, 1978, ediția a III-a, 1984.

3. O bună expunere a temei se găsește în David M. Carr, *The Formation of the Hebrew Bible: A New Reconstruction*, Oxford University Press, Oxford și New York, 2011.

stropit poporul, zicând: „Iată sângele legământului pe care l-a făcut Domnul cu voi pe temeiul tuturor acestor cuvinte“. Moise s-a suit împreună cu Aaron, Nadab și Abihu și cu șaptezeci de bătrâni ai lui Israel. Ei au văzut pe Dumnezeu lui Israel; sub picioarele Lui era un fel de lucrare de safir străveziu, întocmai ca cerul în curăția lui. El nu Și-a întins mâna împotriva aleșilor copiilor lui Israel. Ei au văzut pe Dumnezeu, și totuși au mâncat și au băut. Domnul a zis lui Moise: „Suie-te la Mine pe munte și rămâi acolo. Eu îți voi da niște table de piatră cu Legea și poruncile pe care le-am scris pentru învățătura lor“. Moise s-a sculat, împreună cu Iosua, care-i sluja, și Moise s-a suit pe muntele lui Dumnezeu. El a zis bătrânilor: „Așteptați-ne aici până ne vom întoarce la voi. Iată, Aaron și Hur vor rămâne cu voi; dacă va avea cineva vreo neînțelegere, să meargă la ei“. Moise s-a suit pe munte, și norul l-a acoperit muntele. Slava Domnului s-a așezat pe muntele Sinai și norul l-a acoperit timp de șase zile. În ziua a șaptea, Domnul a chemat pe Moise din mijlocul norului. Înfrățirea slavei Domnului era ca un foc mistuitor pe vârful muntelui, înaintea copiilor lui Israel. Moise a intrat în mijlocul norului și s-a suit pe munte. Moise a rămas pe munte patruzeci de zile și patruzeci de nopți. (Exod 24:1–18)

O lectură neglijentă lasă impresia generală că Moise și alții s-au suit pe Muntele Sinai, că Moise a primit niște legi pe care le-a transmis poporului și că un grup select a luat masa în prezența lui Dumnezeu. Însă dacă începem să privim mai îndeaproape, se observă amănunte ciudate. De câte ori s-a suit Moise pe munte fără a coborî după? Dacă s-a suit în versetul 9, cum putea să i se spună să urce în versetul 12? Și iarăși, dacă s-a suit în versetul 15, cum putea să urce iarăși în versetul 18?

Cine s-a suit pe munte cu el? Potrivit versetelor 1 și 9, Aaron, Nadab și Abihu, împreună cu șaptezeci de bătrâni; dar potrivit versetului 13, Iosua (nemenționat anterior), în timp ce Aaron și Hur (nici ei pomeniți anterior) au rămas cu bătrânii, care nu au urcat cu Moise. În plus, în versetul 18 Moise pare că urcă singur.

Când a primit Moise legile pentru popor? În versetele 3–8 are deja o carte, pe care i-a dat-o Dumnezeu, iar poporul făgăduiește să țină legile. În versetul 12, pe de altă parte, e instruit să urce pe munte ca să primească această carte, mai precis tablele de piatră.

O deosebire mai apare și în modul cum e identificat Dumnezeu: în versetele 9–11 el este „Dumnezeu“ (*Elohim*), dar în versetele 15–18 este „Domnul“ – Iahve. După cum am văzut, acesta este unul dintre indicatorii care disting sursele Pentateuhului.

La fel ca în narațiunea potopului și aici par a fi fost întrețesute câteva povestiri mai mult sau mai puțin coerente. Versetele 12–15 dau o relatare directă, în care Moise îl are cu el pe Iosua, slujitorul său, și amândurora li se poruncește să urce pe munte, lăsându-i în locul lor pe Aaron și pe Hur. Versetele 16–18 narează o ascensiune

solitară a lui Moise, când muntele e învăluit într-un nor, iar prezența lui Dumnezeu e asemenea unui foc. Versetele 1–11 alcătuiesc o a treia povestire, în care Moise a primit deja legea, dar apoi urcă pe munte cu niște însoțitori, bucurându-se de o masă în prezența lui Dumnezeu; în această relatare, nu doar Moise, ci toate căpeteniile îl văd pe Dumnezeu fără a fi vătămați. În forma de acum, capitolul amestecă toate aceste relatări, creând impresia unor întâmplări destul de vagi care nu se petrec într-o ordine anume, însă la baza lui se află trei povestiri foarte simple, fiecare accentuând un aspect diferit și chiar având o idee diferită despre Dumnezeu și relația lui cu poporul căruia i se revelează – pe lângă faptul că își amintesc diferit ce indivizi erau căpeteniile de frunte în timpul petrecut de Israel în pustiu.

Se poate argumenta că, oricât de confuză, relatarea scoate în relief niște idei religioase, și ele sunt cele care contează: despre autoritatea lui Moise, caracterul central al legii și caracterul sublim al lui Dumnezeu. Bineînțeles, nu e obligat nimeni să se intereseze de preistoria textului. Însă, odată observate dificultățile, probabil că orice persoană cu minte iscoditoare va dori să știe cum s-a format și probabil își va face apariția un tip sau altul de analiză a surselor pasajului. De aici urmează întrebarea de ce un scrib a întrețesut cele trei istorisiri așa cum a făcut-o, alcătuind o narațiune incoerentă în locul a trei coerente. În opinia mea, cea mai bună sugestie de până acum este că a dorit să garanteze că nici o fărâmbă de tradiție nu se va pierde. Scribul respectiv nu scria o povestire coerentă despre Moise, ca un biograf modern, ci a adunat și asamblat crâmpoie din tradiția despre Moise pentru a le pune la adăpost.¹ Asta înseamnă că nu vedea textul final ca pe o operă coerentă și încheată, cum facem noi cu romanele sau relatările istorice, ci mai mult ca pe un soi de arhivă.

ISTORIA PRIMARĂ ȘI ALTE NARAȚIUNI

Așadar, avem două opere narrative mari, Pentateuhul și Istoria deuteronomistă, care împreună acoperă totul în Biblia ebraică, de la Geneză la Regi. Uneori, acest întreg poartă numele de „Istoria Primară”. Denumirea o distinge de o compilație unanim considerată mult mai

1. V. Herbert Donner, „Der Redaktor: Überlegungen zum vorkritischen Umgang mit der Heiligen Schrift”, *Henoch*, 2 (1980), pp. 1–30, pentru una dintre cele mai convingătoare descrieri ale acestei explicații.

târzie, „Opera Cronicarului“ (1 și 2 Cronici). Cărțile Cronicilor acoperă aceeași perioadă ca Istoria Primară, de la creație (sau de la Adam, în orice caz) până la sfârșitul exilului, deși o mare parte din istorie e redată doar cu ajutorul genealogiilor, cu un minimum de narațiune – liste de nume importante, împletite cu frânturi de povestire. Istorisirea lui Israel nu se încheie cu exilul, ca în Istoria deuteronomistă din 2 Regi 25, ci cu permisiunea acordată poporului exilat de către regele persan Cyrus de a se întoarce în Țară: ultimul cuvânt din 2 Cronici (36:23) este *veya'al*, „să se ducă acolo“, adică să îi lase să se întoarcă din exil pe cei care doresc. În aranjamentul iudaic al Scripturii, acesta este de fapt ultimul cuvânt din Biblie, vorbind despre speranță după deznădejde (v. capitolul 13).

Potrivit opiniei generale, autorul Cronicilor nu a avut la dispoziție multe materiale independente din care să se inspire, în mare măsură rescriind pur și simplu istoria mai veche pentru a o conforma propriilor preocupări, concentrându-se asupra cultului liturgic israelit și străduindu-se să arate că oamenii primesc ceea ce merită. Și a făcut-o mai clar decât dezlănatele povestiri mai vechi.¹ Una dintre problemele cu care se confruntă cititorii Istoriei deuteronomiste, de pildă, este cazul regelui Manase al lui Iuda, care a trăit în secolul al VII-lea. În 2 Regi 21 se consemnează că a fost un rege de o nelegiuire fără seamăn, care nu numai că s-a închinat la idoli, dar și-a și ars și fiul ca jertfă.² Cu toate acestea, Manase a avut o domnie mai lungă decât toți monarhii din Iuda (cincizeci și cinci de ani, potrivit 2 Regi 21:1). Pentru cronicar, faptul punea o problemă teologică: de ce Dumnezeu nu ar îngădui unui rege atât de rău să se bucure de o domnie îndelungată? Soluția a fost inventarea unei povești despre căința lui Manase. În 2 Cronici 33 împăratul Asiriei îl duce pe Manase în Babilon, așa cum merită cu vârf și îndesat; dar

Când a fost la strâmtoare, s-a rugat Domnului Dumnezeuului lui și s-a smerit adânc înaintea Dumnezeului părinților săi. I-a făcut rugăciuni, și Domnul, lăsându-Se înduplecat, i-a ascultat cererile și l-a adus înapoi la Ierusalim, în împărăția lui. Și Manase a cunoscut că Domnul este Dumnezeu. (2 Cronici 33:12–13)

Un text mult mai târziu, Rugăciunea lui Manase, care se găsește în Vechiul Testament grec, așadar printre apocrifele protestante, însă

1. V. H.G.M. Williamson, *1 and 2 Chronicles*, Wipf & Stock, Eugene, Oregon, 2010.

2. V. Francesca Stavrakopolou, *King Manasseh and Child Sacrifice: Biblical Distortions of Historical Realities*, W. de Gruyter, Berlin, 2004.

nu și în Biblia iudaică sau cea latină, pretinde că redă chiar cuvintele de căință rostite de Manase.

În Biblia ebraică mai există două tipuri de narațiune. Cărțile Ezra și Neemia relatează, într-o formă ușor denaturată, câteva evenimente petrecute în comunitatea întoarsă din exil și în ambele cazuri unele părți din istorisire sunt narate la persoana întâi (Ezra 7:27–9:15; Neemia 1–7 și 13). Cercetătorii biblici au tins frecvent (poate cu naivitate) să se bizuie pe narațiunea la persoana întâi ca fiind credibilă în linii mari, acceptând că este autentică, provenind de la personajele respective, deși rămâne neclar când și cum au activat cei doi. Vor fi fost activi în secolul al V-lea sau, posibil, al IV-lea î.Cr. și sunt înfățișați ca autorizați de regele persan să administreze treburile în teritoriul care pe atunci constituia provincia persană Yehud (Iuda). La fel ca în cazul cărților Cronicilor, ebraica acestor cărți prezintă semnele caracterului ei tardiv în comparație cu cele din stilul saga, având o sumedenie de cuvinte împrumutate din aramaică; și, cum am precizat în capitolul 1, câteva pasaje din Ezra sunt complet în aramaică.

Vin apoi scrierile care acum sunt numite de obicei romanele iudaice¹, scurte basme despre niște personaje probabil fictive: Rut, Iona, Estera și povestirile din Daniel 1–6 (plus Tobit și Iudita în Apocriefe). Aceste cărți prezintă toate elementele care dovedesc că au fost alcătuite ca unități finite, având un fir narativ consecvent și intrigi bine construite, și au puține elemente care să ne facă să credem că se bazează pe basme folclorice sau tradiții orale mai vechi. Datează probabil din perioada persană sau chiar elenistică, undeva între secolele al V-lea și al II-lea î.Cr. Majoritatea studiilor moderne le tratează mai degrabă ca ficțiuni deliberate, nici măcar potențial istorice: în ansamblu sunt „povești extraordinare”, Iona fiind înghițit de un pește uriaș și apoi vărsat viu, Estera dejucând un complot contra evreilor, în care urmau să fie măcelăriți oameni cu duiumul, iar Daniel scăpând teafăr și nevătămat dintr-un sălaș de lei. Nici măcar cititorii relativ conservatori nu sunt mereu convinși că povestirile sunt istorice, câteodată arătându-se dispuși să le socotească mai mult niște parabole sau povestioare cu tâlc decât istorie, deși mulți continuă încă să se intereseze de presupuși pești enormi din Mediterana, în stare să înghită un om.

Studiul științific actual al cărților narative e polarizat. Unii specialiști, mai ales în lumea germanofonă, dar și în America de Nord

1. Lawrence M. Wills, *The Jewish Novel in the Ancient World*, Cornell University Press, Ithaca, New York și London, 1995.

și Israel, se concentrează încă pe întrebările legate de origine și evoluție, formulând teorii foarte complexe despre cum au fost alăturate izvoarele orale și scrise pentru a forma cărțile pe care le avem acum.¹ Pe alții, în particular în America de Nord, îi interesează într-o măsură mult mai mare aspectele literare ale textelor și tind să le citească sincron, altfel spus ca pe niște structuri omogene și ca pe opere literare valoroase, neacordând nici o atenție problemelor privind originea sau evoluția.² În nici una din tabere nu s-a stabilit vreun consens în privința celor mai utile concluzii la care pot ajunge cele două abordări. Prima e interesată de cum s-a născut Biblia, a doua de cum poate fi citită în forma ei finală. Dacă există vreun acord, el afirmă că scrierile narrative reprezintă o parte extrem de importantă din Vechiul Testament și nu ar trebui subordonate cărților profetice, cum au procedat unele lecturi creștine tradiționale. (Scriitorii creștini timpurii citează cărțile istorice relativ puțin în comparație cu profeții.)³ Faptul că Biblia conține narațiuni ține de caracterul ei particular, diferențiind-o de crezurile și definițiile doctrinare de mai târziu. Unele narațiuni au contact cu istoria, oferindu-ne informații despre viața Israelului antic; însă multe sunt fie ficțiuni, fie povestiri întocmite cu meșteșug, chiar și atunci când în spatele realităților se află un nucleu de realitate istorică.

SCOPUL NARAȚIUNII EBRAICE

Cum se *utilizau* cărțile narrative în Israelul antic? Majoritatea specialiștilor cred că se citeau cu voce tare, dat fiind că știința de carte nu era răspândită. Pentru lectura lor se presupune un context liturgic, poate una dintre sărbătorile anuale celebrate la Ierusalim atât înainte, cât și după exilul din secolul al VI-lea î.Cr. Este posibil ca istorisirile despre declinul și prăbușirea celor două regate, Israel și Iuda, din cărțile Regilor, să fi funcționat ca un gen de plângere națională sau mărturisire a unei vinovății colective.⁴ Probabil că în perioada

1. V. tot Baden, *The Composition*.

2. Remarcabilă în acest domeniu este opera lui Robert Alter: v. *The Art of Biblical Narrative*, George Allen and Unwin, London, 1981.

3. Franz Stuhlhofer, *Der Gebrauch der Bibel von Jesus bis Euseb: Eine statistische Untersuchung zur Kanongeschichte*, Brockhaus, Wuppertal, 1988.

4. V. John Barton, „Historiography and Theodicy in the Old Testament“, în R. Rezetko, T.H. Lim și W.B. Aucker (coord.), *Reflection and Refraction: Studies*

persană au luat naștere sinagogle – clădiri unde se adunau evreii pentru rugăciune și studiu – și, categoric în timpurile neotestamentare, cultul includea lecturi selective din cărțile istorice. Iudaismul se îndrepta deja în direcția privilegierii studiului textelor și rugăciunii fără jertfe, la nivel local, cu toate că al Doilea Templu dăinuia și funcționa ca loc al jertfelor zilnice. Și primii creștini citeau în cadrul celebrărilor liturgice anumite secțiuni din cărțile istorice, ca parte din arhiva istoriei lui Dumnezeu și a poporului său. De fapt, serviciul religios avea să devină mai târziu principalul context în care evreii și creștinii întâlneau Biblia.

Cum pot fi cărțile narrative importante din punct de vedere *religios* și ce importanță au avut pentru gândirea religioasă în Israelul antic? Cu siguranță nu prin ceea ce am putea numi învățătură: poate prin oferirea unor exemple de viață, însă narațiunile veterotestamentare sunt adesea prea complexe pentru acest scop moral. (Cu greu s-ar putea extrage sfaturi despre trăirea unei vieți bune, de exemplu, din povestea multiplelor ascensiuni ale lui Moise pe Muntele Sinai, discutată mai sus). Se prea poate să fi avut funcția de a-i atrage și a-i antrena pe oameni într-o lume narativă care nu duce la concluzii categorice, ci luminează indirect condiția umană. Dacă lucrurile stau așa, ar fi o utilizare foarte îndepărtată de modul cum au fost citite mai târziu în unele curente din iudaism și creștinism, unde adesea au fost reduse la o simplă sursă de îndrumare și învățătură etică.

Studiile biblice moderne au redescoperit elementul narativ din cărțile tradițional numite istorice, admitând că nu putem reconstitui istoria lui Israel din ele. Ele sunt importante mai degrabă ca modalitate de a stabili identitatea poporului lui Israel decât ca material de arhivă: sunt literatură națională. Adesea cărțile istorice ne sporesc înțelegerea istoriei poporului evreu prin aceea că ne îngăduie să întrezărim cum erau gândite evenimentele și mișcările sociale la vremea scrierii lor, nu fiindcă oferă informații sigure despre istoria epocii pe care pretind că o descriu. Cercetătorii și-au dat foarte repede seama de asta în cazul Cronicilor, pe care le tratează ca pe mărturiile unor mentalități religioase și ca pe un mod de raportare la istorie, în epoca persană, nu ca pe texte care oferă informații veridice despre intervalul istoric pe care îl tratează. La fel, s-a observat că Istoria Primară a fost, în mod similar, rodul imaginației, informându-ne mai mult despre gândirea israelită din secolul al VIII-lea până în al VI-lea sau

al V-lea î.Cr., și nu despre strămoșii lui Israel și regii lor din mileniul al II-lea. Această realitate îi mai uluiește câteodată pe evreii sau creștinii devotați, care văd în ea un atac împotriva statutului și autorității Bibliei. Însă majoritatea credincioșilor neconservatori au acceptat de mult că Geneza 1, de pildă, nu e adevărată în sensul că ar reprezenta o relatare exactă a creației lumii. Prin urmare, scepticismul cu privire la detaliile cărților narative poate coexista, ca această remarcă obiectivă despre Geneza 1, cu respectul necurmat pentru niște texte considerate izvoare de inspirație și învățătură pe plan religios. Rămâne o întrebare: cât de departe putem înainta pe calea sceptică înainte de a ne rupe cu totul de întrebuințarea și înțelegerea tradițională a Bibliei? Asupra acestei chestiuni și a altor teme însemnate puse de metoda studiului biblic modern voi reveni la sfârșitul cărții.

LEGEA ȘI ÎNȚELEPCIUNEA

Unul dintre motivele pentru care oamenii citesc Biblia este găsirea îndrumării în viață. Am văzut că narațiunile din Biblia ebraică oferă doar arareori sfaturi nemijlocite în această privință. Însă Biblia conține materiale care dau sfaturi sau instrucțiuni în chip mult mai lămurit. Două genuri de literatură fac asta: înțelepciunea și legea.

ÎNȚELEPCIUNEA ÎN BIBLIA EBRAICĂ ȘI ORIENTUL APROPIAT ANTIC

O tradiție îndelungată grupează anumite cărți din Biblie sub titlul de „înțelepciune” sau „literatură sapiențială”: Proverbe, Eclezias și Iov; iar în Apocrife: Sirah sau Înțelepciunea lui Isus, fiul lui Sirah (numită și Ecleziasiticul) și Înțelepciunea lui Solomon.¹ Toate aceste cărți conțin numeroase spuse sau aforisme ce sintetizează roadele experienței ori dau sfaturi comportamentale explicite. Multe par să oglindească viața rurală sau în comunități mici și extrag „morală” din felurite munci, bunăoară cele agricole:

Ogorul pe care-l deștelinește săracul dă o hrană îmbelșugată, dar mulți pier din pricina nedreptății lor. (Proverbe 13:23)

Cum este oțetul pentru dinți și fumul pentru ochi, așa este leneșul pentru cel ce-l trimite la muncă. (Proverbe 10:26)

Cel neprihănit se îndură de vite,
dar inima celui rău este fără milă.

1. Ghiduri excelente pentru literatura sapiențială biblică sunt: J.L. Crenshaw, *Old Testament Wisdom: An Introduction*, Westminster John Know Press, Louisville, Kentucky, ediția a III-a, 2010, și Katharine J. Dell, *Get Wisdom, Get Insight: An Introduction to Israel's Wisdom Literature*, Darton, Longman & Todd, London, 2000.

Cine-și lucrează ogorul va avea belșug de pâine,
dar cine umblă după lucruri de nimic este fără minte. (Proverbe 12:10–11)

Multe dintre aceste proverbe au paralele în alte culturi și ar putea fi considerate parte dintr-o viziune populară asupra lumii, ca zicătorile noastre „copilul cu prea multe moașe rămâne cu buricul netăiat” sau „măsoară de multe ori și croiește o dată”.

Unele ziceri par însă mai nimerite pentru cultura de la curtea regală decât a satului israelit:

Dacă stai la masă la unul din cei mari,
ia seama ce ai dinainte:
pune-ți un cuțit în gât,
dacă ești prea lacom. (Proverbe 23:1–2)

Un om înțelept este plin de putere
și cel priceput își oțelește vlaga.
Căci prin măsuri chibzuite câștigi bătălia,
și prin marele număr al sfetnicilor ai biruința. (Proverbe 24:5–6)

Înălțimea cerurilor, adâncimea pământului
și inima împăraților sunt nepătrunse. (Proverbe 25:3)

Nu te fâli înaintea împăratului
și nu lua locul celor mari;
căci este mai bine să ți se zică: „Suie-te mai sus!”
decât să fii coborât înaintea voievodului pe care ți-l văd ochii. (Proverbe 25:6–7)

În rândul cercetătorilor biblici, acest aspect a dus la un fel de consens că probabil reunirea proverbelor în cărți s-a realizat la curtea regelui, în Ierusalim, nu în comunitățile rurale, chiar dacă o parte din material s-a născut în mediul rural ca înțelepciune sau moralitate populară. Teza e cu atât mai probabilă cu cât știm că orașe din Egiptul și Mesopotamia antică au produs colecții de aforisme, multe descoperite în timpurile moderne. Aceste colecții au fost opera unor scribi, indivizi care nu numai că știau carte, dar își câștigau pâinea scriind, de obicei în slujba administrației regale.

Materialul egiptean, în special, se întinde pe o perioadă îndelungată. Dacă datează într-adevăr din vremea vizirului de la care-și ia numele, *Învățăturile lui Ptah-Hotep*, ar putea proveni din mileniul al III-lea î.Cr., pe când *Învățăturile lui Amenemope* e posibil să dateze abia din secolul al VII-lea î.Cr. O secțiune din cartea biblică a Proverbelor (Proverbe 22:17–24:22) este atât de aproape de *Amenemope*, încât a fost negreșit împrumutată din documentul egiptean, deși ipo-

teza ridică dificultăți (existau scribi israeliți care știau să citească egipteană?). O paralelă uimitoare privește sfințenia hotarelor:

Nu muta hotarul văduvei
și nu intra în ogorul orfanilor,
căci Răzbunătorul lor este puternic:
El le va apăra pricina împotriva ta. (Proverbe 23:10–11)

Nu duce mai încolo hotarul
de la marginile țarinei de arat,
nici nu muta locul sfării de măsurat;
Nu te lăcomi la un cot de pământ,
nici nu încălca hotarele văduvei. (*Amenemope* 6)

În plus, Proverbe 22:20 descrie versetele următoare ca alcătuind „treizeci de spuse” (greu de demarcat cu exactitate), număr ce corespunde celor treizeci de „capitole” din *Amenemope*. În total, aproximativ jumătate din cuprinsul celor două documente seamănă suficient de mult ca să fim siguri de existența unei conexiuni literare.

Faptul deschide o posibilitate importantă în legătură cu organizarea socială a Israelului în perioada regilor. Deși nu există dovezi explicite – nici textuale, nici arheologice –, pare verosimil ca Israelul (probabil ambele regate), la fel ca Egiptul, să fi avut școli de formare a scribilor. Termenul „scribi” nu înseamnă doar persoane care scriau, ci reprezintă ceea ce noi am numi „secretari” în toate sensurile cuvântului, mergând de la indivizi în stare să scrie un simplu răvaș, până la funcționari din cancelaria regească: probabil că „oamenii lui Ezechia”, despre care se spune în Proverbe 25:1 că au așternut în scris felurite proverbe, se încadrau în această a doua categorie. Cu alte cuvinte, în epoca monarhică, Israelul avea un aparat funcționar, iar indivizii care au realizat culegerile de proverbe, la fel ca omologii lor egipteni, aparțineau acestui strat social. Atribuirea cărții Proverbelor regelui Solomon ar avea sens în acest context, monarhul acționând ca un fel de ocrotitor pentru operele slujbașilor săi.

Chiar dacă Proverbele ar putea deriva dintr-o instituție aparent seculară, aparatul funcționar israelit, adeseori cartea oglindește o gândire teologică. Într-adevăr, nici un proverb din carte nu îi e atribuit lui Dumnezeu ca sursă: proverbele nu sunt cuvinte dumnezeiești, cum se pretind vorbele profeților, ci reflecție omenească asupra vieții. Însă această reflecție includea des cugetarea la „mâna divină” care intervine în treburile omului. O teorie sugerează că cele mai vechi proverbe sunt constatări pur seculare despre viață, pe când cele mai târzii introduc un ton mai moralizator, iar stratul cel mai recent al

cărții este mai teologic.¹ O spusă ca „Dacă dai peste miere, nu mânca decât atât cât îți ajunge, ca să nu ți se scârbească și s-o verși din gură“ (Proverbe 25:16) ar fi o observație pe bază pur empirică; pe câtă vreme „Cum nu se potrivește zăpada vara și ploaia în timpul secerișului, așa nu se potrivește slava pentru un nebun“ (Proverbe 26:1) ar aparține stratului moralizator; în timp ce: „Nu te socoti singur înțelept; te-me-te de Domnul și abate-te de la rău“ (Proverbe 3:7) ar face parte din a treia fază, teologică, din dezvoltarea literaturii sapiențiale, când înțelepciunea a încetat să mai fie apanajul învățătorilor populari ori a slujbașilor regești și a devenit parte din cultura religioasă a lui Israel.

Oricât de rezonabilă ar fi, ideea e mai degrabă speculativă. Paralelele egiptene, dacă asta are vreo însemnătate, tind în direcția contrară: Învățătura mai veche (*Ptah-Hotep*) e în multe privințe mai deschisă spre teologie decât cea mai recentă (*Amenemope*). Probabil nu putem dispune proverbele într-o asemenea succesiune cronologică, deși vom remarca just că până în epoca persană, ba chiar cea elenistică, literatura sapiențială nu începe să facă referire la experiențele specifice ale lui Israel și, așadar, la tradițiile sale teologice unice. Spre exemplu, capitolele 10–19 din Înțelepciunea lui Solomon – carte scrisă în secolul I î.Cr., și în majoritatea Bibliilor socotită printre apocrife – trec detaliat în revistă istoria lui Israel, iar Eclesiasticul sau Sirah evocă viața marilor eroi din istoria națională în capitolele 44–49, în pasajul care începe cu „Să lăudăm pe bărbații cei vestiți în neamul lor“ (KJV/AV)*. Însă acolo unde pomenesc de Dumnezeu (sau Iahve), Proverbele nu îl asociază niciodată cu exodul, exilul ori vreo altă experiență din istoria poporului, ci cu locul dumnezeirii în viața indivizilor sau familiilor. În acest sens, proverbele lui Israel nu sunt circumscrise în timp, nu oglindesc o perioadă particulară din istoria națiunii, fiind așadar greu de datat. În orice caz, probabil unele s-au ivit în negura vremurilor, chiar dacă gruparea lor într-un corpus e mult mai recentă.

Proverbele conțin câteva colecții mai mici (1–9; 10:1–22:16; 22:17–24:22; 24:23–34; 25–29; 30 și 31) incluse în versiunea finală a cărții. Este posibil ca ele să provină din perioade diferite. Secțiunea formată din capitolele 1–9 e considerată frecvent culegerea cea mai recentă,

1. Teza a fost argumentată cu forță de William McKane în *Proverbs: A New Approach*, SCM Press, London, 1970.

Pasajele din cărțile apocrife sau deuterocanonice ale Bibliei sunt preluate din ultima versiune biblică ortodoxă.

întrucât e alcătuită nu din spuse individuale, ci din paragrafe scurte cu sens condițional:

Fiule, dacă vei primi cuvintele mele,
dacă vei păstra cu tine învățăturile mele,
dacă vei lua aminte la înțelepciune
și dacă-ți vei pleca inima la pricepere,
dacă vei cere înțelepciune
și dacă te vei ruga pentru pricepere,
dacă o vei căuta ca argintul
și vei umbla după ea ca după o comoară,
atunci vei înțelege frica de Domnul
și vei găsi cunoștința lui Dumnezeu. (Proverbe 2:1–5)

Ar fi greu să extragem un „mesaj” unic din Proverbe. În linii mari, acestea recomandă un trai cumpătat, liniștit, cam așa cum Învățăturile egiptene laudă pe „omul tăcut” care „își lasă inima să meargă în altarul ei” și nu face zarvă. Însă dincolo de acest nivel, cartea are învățături variate, dialogice¹ s-ar zice: de multe ori alătură puncte de vedere contrare fără a-i spune cititorului pe care să-l aleagă. De pildă condamnă mita:

Cel lacom de câștig
își tulbură casa,
dar cel ce urăște mita va trăi. (Proverbe 15:27)

Cel rău primește daruri pe ascuns
ca să sucească și căile dreptății. (Proverbe 17:23)

Pe de altă parte, se observă că o mită poate înlesni calea în tranzacțiile necesare ale vieții:

Darurile unui om îi fac loc
și-i deschid intrarea înaintea celor mari. (Proverbe 18:16)

Un dar făcut în taină potolește mânia
și o mită dată pe ascuns potolește cea mai puternică mânie. (Proverbe 21:14)

Îmbogățirea e lăudată, iar săracii sunt deplânși fiindcă n-au prieteni; pe de altă parte, prea multă bogăție e înșelătoare, iar sărăcia în tihnă e de preferat bogățiilor însoțite de vrajbă. Omul lăudat de Proverbe e înainte de toate cel chibzuit și echilibrat, iar asta înseamnă că își

1. În legătură cu termenul „dialogic”, v. Tzvetan Todorov, *Mikhail Bakhtin: The Dialogical Principle*, Manchester University Press, Manchester, 1964; Carol A. Newsom, *The Book of Job: A Contest of Moral Imaginations*, Brill, Leiden și Boston, 2004.

poate găsi cu dibăcie calea prin câmpul minat al lucrurilor contrare care îi solicită atenția.

Extrapolând oarecum precar textul biblic și presupunând contextul de la curtea regală pe care l-am descris mai sus, E.W. Heaton face următorul portret persoanei descrise în Proverbe:

Bărbatul din Proverbe este un membru al claselor de jos și de mijloc, mândat de o motivație puternică. [...] Nu se identifică nici cu bogații, dar nici cu săracii [...] și dezaprobă pe oamenii de diverse condiții care se pretind altceva decât sunt. [...] Știe că banii nu sunt totul în viață și vrea să-și stabilească prioritățile cum se cuvine. Mai mult, are de întreținut o casă și o familie, deși are ambiția de a le oferi siguranță. [...] E sprijinit de o soție din cale afară de devotată și pricepută. Nu numai că se îngrijește doar de gătitul mâncării și de hainele copiilor, dar lucrează cât e ziua de lungă ca să câștige un bănuț în plus. O soție, susține el, înseamnă o schimbare ca de la cer la pământ pentru un bărbat în poziția lui. El se bizuiește pe pacea în gospodărie și îi compătimește pe bărbații cu „nevastă gâlcevitoare într-o casă mare“, unde fiii își contrazic întruna tatăl și își necăjesc mama. [...] De aceea crede că trebuie să fie strict cu băieții lui și să le bage mințile în cap. [...] Bărbatul din Proverbe are o fire deschisă, veselă, care spune totul verde-n față și face tot ce-i stă în puteri să promoveze buna vecinătate în comunitatea mai mare. [...] Față de dușmani socotește că nu trebuie să se poarte răzbunător, ci cu aceeași dărnicie pe care s-ar cuveni să o arate toți oricăruia nevoiaș. N-ar vrea să nege că are principii, dar preferă să se considere un om practic, pentru care primează obținerea rezultatelor, chiar dacă uneori înseamnă să ajungă la compromis. În unele situații, de pildă, o mită „face minuni“ și închiderea ochilor e singurul lucru chibzuit pe care-l poți face. [...] Un asemenea realism e cheia succesului. [...] În cele din urmă contează „cunoașterea practică“, născută din experiență și din întrebuintarea riguroasă a unei minți instruite cu grijă.¹

Deși paragraful de mai sus sistematizează probabil excesiv învățăturile din Proverbe, care nu arareori au sensuri contradictorii, după cum am văzut, ne surprinde în mod plăcut atmosfera civilizată a cărții.

ÎNTELEPCIUNEA SCEPTICĂ

Dacă în Proverbe există un dialog implicit, celelalte două texte sapiențiale din Vechiul Testament, Iov și Ecleeziastul, o fac în mod explicit. Ambele sunt mult mai teologice decât cele mai religioase ziceri din Proverbe, punând întrebări directe despre natura și caracterul lui Dumnezeu – rareori numit Iahve în Iov și deloc în Ecleeziast. Iov, aproape sigur o scriere din perioada persană, e dialogică în sensul

1. Heaton, *Solomon's New Men*, pp. 124–126.

literal. Prologul și epilogul sunt scrise în proză, deapănă bine-cunoscuta poveste a unui om năpăstuit de Satana sau „potrivnicul” – un gen de „avocat al diavolului” ceresc – cu scopul de a-i pune la încercare pietatea. În rest, corpul principal al cărții constă din trei cicluri de dialoguri poetice între Iov și trei prieteni ai săi, Elifaz, Bildad și Țofar, urmată de intervenția unui al patrulea personaj, Elihu (care ar putea fi o interpolare). Aduce cumva cu o tragedie greacă timpurie din școala eschiliană, unde fiecare personaj ține o cuvântare prestabilită care nu are neapărat legătură cu cele precedente, ci își urmează propria traiectorie. Iov răspunde după fiecare discurs, dar, la fel, rareori răspunde la cele spuse înainte. Toate cuvântările utilizează forme proverbiale, uneori citând evident din Proverbe și din Psalmi. Într-un citat uluitor Iov chiar pare să parodieze un psalm:

Ce este omul, ca să Te gândești la el?
Și fiul omului, ca să-l bagi în seamă? (Psalmul 8:4)

Ce este omul, ca să-Ți pese atât de mult de el,
ca să iei seama la el,
să-l cercetezi în toate diminețile
și să-l încerci în toate clipele? (Iov 7:17–18)

Pe câtă vreme psalmistul se minunează de grija lui Dumnezeu pentru creația lui umană, Iov se plânge că Dumnezeu se interesează obsesiv și exagerat de om.

Subiectul cărții este răspunsul la întrebarea de ce Iov, om evident nevinovat și cucernic, are de răbdat boli, degradare și batjocură peste măsură? Prietenii săi propun răspunsuri în ton cu sensul general al cărții Proverbelor. Negreșit Iov este mai rău decât pare („Nu-i mare răutatea ta? Și fărădelegile tale, fără număr?” – Iov 22:5); ori e pus la încercare („Ferice de omul pe care-l ceartă Dumnezeu! Nu nesocoti mustrarea Celui Atotputernic” – Iov 5:17); ori necazurile lui se vor dovedi de scurtă durată și vor fi date curând uitării, când Dumnezeu îi va reda sănătatea și bunăstarea („Vechea ta propășire va fi mică față de cea de mai târziu” – Iov 8:7). În ceea ce-l privește, Iov respinge toate aceste explicații mincinoase pentru nenorocirea lui. Punctul culminant al cărții este o apariție a lui Dumnezeu (asemănător cu *deus ex machina* dintr-o tragedie greacă), în care Dumnezeu îi spune sarcastic lui Iov că habar nu are de nimic, fiindcă e prea firav în comparație cu puterea creatorului:

Unde erai tu când am întemeiat pământul?
Spune, dacă ai pricepere.
Cine i-a hotărât măsurile, știi?

Sau cine a întins frânghia de măsurat peste el?
Pe ce sunt sprijinite temeliiile lui?
Sau cine i-a pus piatra din capul unghiului
atunci când stelele dimineții izbucneau în cântări de bucurie
și când toți fiii lui Dumnezeu scoteau strigăte de veselie? (Iov 38:4–7)

Însă tot Dumnezeu îi redă lui Iov sănătatea și binecuvântarea, vestind criptic că Iov a vorbit „drept“ despre el, pe când prietenii săi nu (Iov 42:8). Cartea rămâne deci enigmatică, arătând că și într-un text sapiențial care tratează în mod deschis chiar afirmațiile tradiției sapiențiale, nu ajungem la o soluție definitivă a problemelor teologice implicate. Asta contrastează cu opere similare din alte zone ale Orientului Apropiat antic, ca textul babilonian care începe: „Îl voi lauda pe Domnul înțelepciunii“¹, unde se ajunge la concluzia fermă că suferindul aparent drept se face în realitate vinovat de păcate împotriva zeilor.

Ecleziastul (*Qohelet*) este într-o măsură și mai mare decât Iov rezultatul unui soi de scepticism ebraic. Per ansamblu, cartea se ocupă de posibilitatea găsirii unui înțeles profund al vieții și neagă că s-ar afla vreunul: toate sunt „deșertăciune“, în ebraică *hevel*, adică „lipsă de noimă sau absurditate“ – nu deșertăciune sau vanitate în accepția de „orgoliu personal“, ci în sensul că ceva se întâmplă în van, zadarnic. Până și faimosul pasaj despre „vremea“ potrivită la care se petrece fiecare lucru se dovedește, în context, o ilustrare a caracterului inevitabil al întâmplărilor fără noimă – limpede după ce includem ultimul rând (adesea omis):

Toate își au vremea lor și fiecare lucru de sub ceruri își are ceasul lui.
Nașterea își are vremea ei, și moartea își are vremea ei;
săditul își are vremea lui, și smulgerea celor sădite își are vremea ei.
Uciderea își are vremea ei, și tămăduirea își are vremea ei;
dărâmarea își are vremea ei, și zidirea își are vremea ei;
plânsul își are vremea lui, și râsul își are vremea lui;
bocitul își are vremea lui, și jucatul își are vremea lui;
aruncarea cu pietre își are vremea ei, și strângerea pietrelor își are vremea ei;
îmbrățișarea își are vremea ei, și depărtarea de îmbrățișări își are vremea ei;
căutarea își are vremea ei, și pierderea își are vremea ei;
păstrarea își are vremea ei, și lepădarea își are vremea ei;
ruptul își are vremea lui, și cusutul își are vremea lui;
tăcerea își are vremea ei, și vorbirea își are vremea ei;
iubitul își are vremea lui, și urâțul își are vremea lui;
războiul își are vremea lui, și pacea își are vremea ei.
Ce folos are cel ce muncește din truda lui? (Ecleziast 3:1–9)

1. V. Wilfred G. Lambert, *Babylonian Wisdom Literature*, Eisenbrauns, Winona Lake, Indiana, 1996.

La fel ca Iov, Ecleziastul pare adeseori că citează proverbe care sugerează că toate câte se petrec pe pământ au o rânduială și o valoare aparte, însă le recontextualizează pentru a ilustra zădărnicia eforturilor omenești:

Mai mult face un nume bun decât untdelemnul mirositor,
și ziua morții decât ziua nașterii. (Ecleziast 7:1)

Tot ceea ce găsește mâna ta să faci, fă cu toată puterea ta! Căci, în Locuința morților¹ în care mergi, nu mai este nici lucrare, nici chibzuială, nici știință, nici înțelepciune! (Ecleziast 9:10)

În realitate, Ecleziastul e parodia unei cărți de înțelepciune, subminând întreg demersul sapiențial. Cei mai mulți cred că Ecleziastul a fost scris în perioada elenistică, în parte fiindcă prezintă semnele unei ebraici mai târzii; dacă așa stau lucrurile, atunci s-ar putea datora într-o câțva scepticismului grec. Cartea e atribuită unui „fiu al lui David“, expresie luată de obicei în sensul că îl pretinde ca autor pe Solomon (la fel ca Proverbele), însă ar putea însemna pur și simplu că o va fi scris un rege din spița davidică. După cum cartea lui Iov își încadrează înțelepciunea de tip proverbial într-o narațiune, și Ecleziastul conține câteva povestioare foarte scurte care ilustrează că treburile ies pe dos și nu au un sens ultim:

Era o mică cetate, cu puțini oameni în ea, și a venit asupra ei un împărat puternic, a împresurat-o și a ridicat mari întărituri împotriva ei. În ea se afla un om sărac, dar înțelept, care a scăpat cetatea cu înțelepciunea lui. Și nimeni nu se gândise la omul acela sărac. Atunci am zis: „Mai bună este înțelepciunea decât tăria!“ Totuși, înțelepciunea săracului este disprețuită și nimeni nu-l ascultă. (Ecleziast 9:14–16)

Posibil ca toate sau măcar o parte dintre aceste basme să conțină referințe voalate la evenimente din istoria lui Israel², dar sunt anonimizate ca să pară mai tipice pentru „deșertăciunea dorințelor omului“³. Un redactor a adăugat la carte un epilog care îi răsucesce învățătura înapoi pe linia ortodoxiei biblice:

1. Locuința morților (ebr. *šeol*) este lumea subpământeană, concepută într-un mod asemănător cu Hadesul din literatura greacă – nu un loc de supliciu, ci un tărâm cețos, întunecos, lipsit de o activitate semnificativă, amintire sau viață.

2. Pentru ideea că narațiunile se referă la întâmplări din istoria biblică, v. Jennifer Barbour, *The Story of Israel in the Book of Qohelet: Ecclesiastes as Cultural Memory*, Oxford University Press, 2012.

3. Titlul unui poem de Samuel Johnson (1709–1784), influențat de gândirea Ecleziastului.

Să ascultăm dar încheierea tuturor învățăturilor: Teme-te de Dumnezeu și păzește poruncile Lui. Aceasta este datoria oricărui om. Căci Dumnezeu va aduce orice faptă la judecată, și judecata aceasta se va face cu privire la tot ce este ascuns, fie bine, fie rău. (Ecleziast 12:13–14)

Pentru majoritatea cititorilor de astăzi, adaosul sosește prea târziu: cartea și-a întipărit scepticismul în mintea noastră înainte de a ajunge noi la această încheiere distonantă. Scopul nu este acela de a ne învăța mulțumirea cu ceea ce putem înfăptui. Prin urmare *Ecleziastul* nu e o încercare eșuată de înțelegere a lumii. Ca în romanul *Candid* al lui Voltaire¹, morala e că ar trebui să ne vedem mai departe de „cultivarea grădinii” și să ne bucurăm de viața care ne e dată, nu să năzuim mai presus de ceea ce putem dobândi.

Așadar, literatura sapiențială nu dă lecții de pe o poziție de autoritate, cât mai degrabă îl invită pe cititor la un dialog despre viața omenească și tiparele ei. Înclină mai mult spre un final deschis decât spre dogmatism: dacă oferă o perspectivă asupra lumii și a căilor ei, o face propunând proverbe și ziceri înțelepte la care să cugetăm, nu dictate rigide pe care să le acceptăm și la care să aderăm. Cele mai tipice, probabil, sunt scurtele paragrafe din Proverbe 30, care fac analogii între viața omenească și lumea naturală, invitându-ne să chibzuim la paralelele dintre cele două fără a trage neapărat niște concluzii practice:

Trei ființe au o ținută frumoasă
și patru au mers măreț:
leul, viteazul dobitoacelor,
care nu se dă înapoi dinaintea nimănui,
calul închingat gata și țapul
și împăratul căruia nimeni nu-i poate sta împotrivă. (Proverbe 30:29–31)

Nu ni se spune dacă e bine sau rău ca regilor să nu le poată sta împotrivă nimeni: e doar o observație de care trebuie luat act.

Cine au fost autorii cărților sapiențiale? Am văzut că Proverbele s-ar putea datora scribilor de la curte, care au cules zicători populare și meșteșugărești înțelepte. Însă Iov și *Ecleziastul* par a fi operele unor scriitori individuali sofisticați, chiar dacă nu le cunoaștem numele. Știm frustrant de puține lucruri despre contextul lor social. Fără îndoială existau circumstanțe unde asemenea scrieri puteau fi citite și discutate, însă nu avem indicii despre existența unor școli filozofice de genul celor din Grecia. Nu avem decât operele lor.

1. Voltaire, *Candide ou l'optimisme* (1749).

Un aspect dezvoltat mai târziu în tradiția sapiențială, dar care va avea consecințe importante pentru lectura creștină a Bibliei, a fost personificarea înțelepciunii. În majoritatea secțiunilor mai vechi din Proverbe (capitolele 10:1–22:16), „înțelepciunea” e doar un substantiv abstract ce desemnează „calitatea de a fi înțelept”, la fel ca în limbile moderne. La un moment dat s-a născut ideea că înțelepciunea ar fi fost un fel de ființă, un fel de zeiță care îi ocrotea pe cei care îi urmau povețele:

Nu strigă înțelepciunea
și nu-și înalță priceperea glasul?
Ea se așază sus, pe înălțimi, afară pe drum,
la răspântii, și strigă lângă porți,
la intrarea cetății, la intrarea porților:
„Oamenilor, către voi strig
și spre fiii oamenilor se îndreaptă glasul meu.
Învățați-vă minte, proștilor,
și înțelepțiți-vă, nebunilor.

Primiți mai degrabă învățăturile mele decât argintul
și mai degrabă știința decât aurul scump.
Căci înțelepciunea prețuiește mai mult decât mărgăritarele
și nici un lucru de preț nu se poate asemui cu ea.

Prin mine împărătesc împărații
și dau voievozii porunci drepte.
Prin mine cârmuiesc dregătorii
și mai-marii, toți judecătorii pământului.
Eu iubesc pe cei ce mă iubesc,
și cei ce mă caută cu tot dinadinsul mă găsesc. (Proverbe 8:1–5, 10–11, 15–17)

Aici înțelepciunea se aseamănă cu zeița egipteană *ma'at*, care întruchipa principiul ordinii morale în lume.¹ *Ma'at* era literalmente o zeiță, fiica zeului-soare Ra, pe câtă vreme în Israel înțelepciunea nu a fost adorată niciodată, cum s-a întâmplat cu *ma'at* în Egipt.² Mai târziu înțelepciunea a ajuns să fie considerată agentul lui Dumnezeu în creație, aproape un fel de făptură divină secundară, subordonată:

Domnul m-a făcut cea dintâi dintre lucrările Lui,
înaintea celor mai vechi lucrări ale Lui.

1. V. Jan Assmann, *Ma'at. Gerechtigkeit und Unsterblichkeit im alten Ägypten*, C.H. Beck, München, ediția a II-a, 2006.

2. Cf. Joseph Blenkinsopp, „The Intellectual World of Judaism in the Pre-Hellenistic Period”, în lucrarea sa *Essays on Judaism in the Pre-Hellenistic Period*, BZAW 495, W. de Gruyter, Berlin, 2017, pp. 84–100, în special pp. 95–96.

Eu am fost așezată din veșnicie,
înainte de orice început, înainte de a fi pământul.
Am fost născută când încă nu erau adâncuri,
nici izvoare încărcate cu ape...

Când a întocmit Domnul cerurile, eu eram de față;
când a tras o zare pe fața adâncului,
când a pironit norii sus
și când au tășnit cu putere izvoarele adâncului.

Eu eram meșterul lui, la lucru lângă El,
și în toate zilele eram desfătarea Lui,
jucând neîncetat înaintea Lui,
jucând pe rotocolul pământului Său
și găsindu-mi plăcerea în fiii oamenilor. (Proverbe 8:22-24, 27-28, 30-31)

Această evoluție s-a petrecut probabil cândva după exil, poate chiar în perioada elenistică, după circa 300 î.Cr. Mai târziu, în secolul I î.Cr., în Înțelepciunea lui Solomon, Înțelepciunea personificată devine, de asemenea, agentul lui Dumnezeu în diriguirea istoriei lumii, și mai cu seamă a lui Israel:

Înțelepciunea a păzit pe primul om zidit de Dumnezeu ca să fie părintele
neamului omenesc,
atunci când a fost zidit întâiul.
Ea l-a scos din păcatul lui
și i-a dat putere să stăpânească toată făptura.

Înțelepciunea n-a părăsit
pe dreptul cel vândut,
ci l-a ferit de păcat.
Ea s-a coborât cu el în groapă
și în lanțurile lui nu l-a părăsit. (Înțelepciunea lui Solomon 10:1-2, 13-14)

Pasajele citate se referă clar la Adam și Iosif, dar toate personajele de seamă din Pentateuh sunt tratate în mod asemănător.

Înțelepciunea este deci un fel de adjunct feminin al lui Dumnezeu, acționând ca agentul său atât în creație, cât și în istoria neamului omenesc. În curentul principal al iudaismului această linie de gândire nu a căpătat o importanță deosebită, însă în creștinismul timpuriu a făcut carieră. Convingerea creștinilor că Isus este într-un anumit sens Dumnezeu, dar totuși nu identic cu Dumnezeul unic, a găsit în limbajul Înțelepciunii personificate un model ademenitor pentru descrierea relației lui Isus cu Dumnezeu. Pe parcursul secolului al IV-lea d.Cr., toți teologii implicați în marile controverse privind natura lui Cristos socoteau de la sine înțeles că Înțelepciunea menționată în Proverbe 8:22 se referă la Cristos, însă nu erau de acord dacă versetul trebuia tradus „Domnul m-a zidit” (ca mai sus),

ori „Domnul m-a stăpânit“, ceea ce ar comporta faptul că Înțelepciunea (deci Cristos) este necreată. Nu i-ar fi trecut nimănui prin minte eventualitatea că textul nu se referă nicidecum la Cristos, ori că argumentau pe baza traducerii grecești, nu a originalului ebraic, iar Proverbe 8:22 a devenit un text de căpătâi pentru cristologie, adică doctrina despre natura lui Cristos. (V. capitolul 14.)

LEGEA EBRAICĂ ÎN CONTEXTUL ORIENTULUI APROPRIAT ANTIC

Iudaismul tinde să vadă Biblia ebraică în totalitatea ei, ca alcătuind o „lege“ pentru comunitatea iudaică, însă aici termenul „lege“ are un sens special. Traduce cuvântul ebraic *torah*, la origine însemnând „învățătură“, care nu se referea în primul rând la un corpus juridic, ci la instrucțiunile și sfaturile date în vechime de preoți, iar începând de prin secolul al II-lea î.Cr. de rabini, cărturari și alți învățători. În zilele noastre, Tora desemnează întregul sistem de reguli potrivit căruia trăiesc evreii practicanți, doar o parte dintre ele regăsindu-se în Biblie. Mai poate desemna Pentateuhul sau ocazional Biblia în ansamblu, ori corpusul de învățăături adunat de-a lungul veacurilor de rabini („Tora orală“). În Biblia propriu-zisă, cuvântul pare să fi evoluat de la accepția de sentință rostită de un preot într-o chestiune disputată (ca în Hagai 2:11–13) ajungând să se refere la întregul mod de viață rânduit de Dumnezeu pentru poporul său: acest din urmă sens îl are în Psalmi, bunăoară, în special psalmii 1,19 și 119:

Își găsește plăcerea în legea Domnului
și zi și noapte cugetă la Legea Lui! (Psalmul 1:2)

Legea Domnului este desăvârșită
și înviorează sufletul;
mărturia Domnului este adevărată
și dă înțelepciune celui neștiutor.
Orânduiri Domnului sunt fără prihană
și veselesc inima;
poruncile Domnului sunt curate
și luminează ochii. (Psalmul 19:7–8)

Cât de mult iubesc Legea Ta!

Toată ziua mă gândesc la ea.

Poruncile Tale mă fac mai înțelept decât vrăjmașii mei. (Psalmul 119:97–98)

Însă în Biblie, înțelegea că Tora, există numeroase legi individuale și colecții de legi în sensul mai obișnuit al termenului: instrucțiuni despre ce trebuie făcut în circumstanțe particulare înfățișate la judecatorie spre rezolvare și o seamă de porunci sau interdicții generale date în numele lui Dumnezeu. Un exemplu notoriu din ultima categorie sunt cele Zece Porunci, numite uneori Decalogul, termen grec care înseamnă „zece cuvinte”. Legile figurează în Pentateuh – motiv pentru care câteodată i se spune Tora –, în rama narativă a unei revelații date de Dumnezeu lui Moise în timpul peregrinării poporului lui Israel spre țara făgăduită. (Voi reveni asupra acestui punct.) Potrivit capitolelor 19–20 din Exod, revelația a avut loc pe Muntele Sinai, localizat vag în deșertul sudic, unde Moise a transmis legile direct poporului. Conform Deuteronomului, Moise a primit legi pe Sinai – deși în Deuteronom și alte pasaje D muntele e numit Horeb –, însă nu le-a comunicat poporului decât atunci când au ajuns în Câmpia Moabului, dincolo de Iordan, pe cale să intre în Țară. Și în Exod, și în Deuteronom cele Zece Porunci sunt așezate primele (în Exod 20 și Deuteronom 5), așadar legile mai amănunțite ce urmează sunt înfățișate ca o explicitare a consecințelor precise ale acestor reguli morale mai generale. La origine probabil că legile detaliate au existat independent de cele Zece Porunci, sub forma unor coduri legislative de sine stătătoare.

În Biblia ebraică există trei colecții principale de legi. Prima e desemnată frecvent cu denumirea de Cartea Legământului sau Codul Legământului și se găsește în Exod 21–23. În general se convine că este cel mai vechi cod legislativ biblic. Presupune o societate sedentarizată, dar aparent nu condusă de un rege, motiv pentru care mulți cred că datează din perioadele premonarhice. Dacă poporul lui Israel va fi răstăcit prin deșert, codul nu reflectă acest fapt: destinatarii au case, animale domestice și trăiesc în orașe cu sanctuare locale. Convingerea populară – oglindind ceea ce ne spune Vechiul Testament – că legislația biblică datează de la Moise și din pustiu e greu de acceptat odată ce cumpănim amănuntele acestui cod de legi. Să observăm în citatul următor cuvintele în italice, care presupun un mod de viață sedentar, agrar, cu țărani care locuiesc în case:

Dacă vei cumpăra un rob evreu, să slujească șase ani ca rob, dar în al șaptelea să iasă slobod, fără să plătească nimic ca despăgubire. Dacă robul va zice: „Eu iubesc pe stăpânul meu, pe nevastă-mea și copiii mei și nu vreau să ies slobod”, atunci stăpânul lui să-l ducă înaintea lui Dumnezeu, să-l apropie de *ușa sau de stâlpul ușii* și stăpânul lui să-i găurească urechea cu o sulă, și robul să rămână pentru totdeauna în slujba lui. (Exod 21:2, 5–6)

Dacă un om descoperă o groapă sau dacă un om sapă o groapă și n-o acoperă și cade în ea *un bou sau un măgar*, stăpânul gropii să plătească stăpânului lor prețul vitei în argint, iar vita moartă să fie a lui. (Exod 21:33-34)

Dacă cineva face stricăciune într-un *ogor sau într-o vie* și își lasă vita să pască pe ogorul altuia, să dea ca despăgubire cel mai bun rod din *ogorul și via lui*. (Exod 22:5)

Să nu pregeți să-Mi aduci pârga *secerișului tău și a culesului viei tale*. (Exod 22:29)

A doua colecție se găsește în cartea Deuteronomului, capitolele 12-26. Acoperă mai multe subiecte decât legile din Exod, dar când tratează aceleași subiecte arată ca o versiune actualizată a legilor din Cartea Legământului. Cazul cel mai evident figurează tot în legea privitoare la sclavii evrei:

Dacă vei cumpăra un rob evreu, să slujească șase ani ca rob, dar în al șaptelea, să iasă slobod, fără să plătească nimic ca despăgubire. Dacă a intrat singur, să iasă singur; dacă era însurat, să iasă și nevastă-sa împreună cu el. Dacă stăpânul lui i-a dat o nevastă și a avut fii și fiice cu ea, nevasta și copiii să fie ai stăpânului lui, iar el să iasă singur. Dacă un om își va vinde fata ca roabă, ea să nu iasă cum ies robii. (Exod 21:2-4, 7)

Dacă unul dintre frații tăi evrei, bărbat sau femeie, se vinde ție să-ți slujească șase ani, în anul al șaptelea să-i dai drumul de la tine și să fie slobod. Și când îi vei da drumul ca să se ducă slobod de la tine, să nu-i dai drumul cu mâna goală; să-i dai daruri din cireada ta, din aria ta, din teascul tău, din ce vei avea, prin binecuvântarea Domnului Dumnezeului tău. (Deuteronom 15:12-14)

Teoria menționată în capitolul 2, anume că Deuteronomul a fost cartea de legi promulgată sub domnia lui Iosia în secolul al VII-lea î.Cr. (v. 2 Regi 22:8-13) se armonizează cu această mărturie că legile mai vechi au fost actualizate aici în conformitate cu idealurile de mai târziu.

Al treilea corpus legislativ este Levitic 19-26, denumit în general Codul Sfințeniei, pentru că începe (19:2) cu porunca de a fi sfinți căci Dumnezeu e sfânt. Colecția prezintă câteva dintre caracteristicile distinctive ale sursei P, înainte de toate preocuparea pentru chestiuni privind puritatea rituală, fiind datată în consecință în perioada exilică sau postexilică, ca restul materialului P, cu toate că, în realitate, puține elemente din ea indică o dată specifică și ar putea fi mai veche decât Deuteronom 12-26. În concordanță cu afinitățile pe care le are cu P, se ocupă într-o măsură mult mai mare decât celelalte două coduri de cultul și sacrificiul public, plasând totul cu grijă în perioada când Israel se găsea în deșert și aducea închinare într-un cort sacru

(tabernaculul), deși mai toți comentatorii convin că termenul „cort“ desemnează de fapt Templul din Ierusalim.

Pentateuhul conține, de asemenea, multe alte capitole cu reglementări și legislație, în legătură cu detaliile cultului, legile alimentare și alte probleme legate de puritate: de exemplu, Exod 24–30, Levitic 1–18 și Numeri 5–9. Numeroși cititori moderni (îndeosebi creștini) nu găsesc interesante aceste secțiuni din Biblie, deși ele au farmecul lor, de pildă, pentru antropologul social¹ și pentru cei care doresc să înțeleagă cum se cuvine iudaismul, întrucât multe stau la rădăcina sistemului legilor purității ce ghidează în continuare viața evreilor practicanți și îi conferă un stil distinctiv. Probabil și-au primit forma prezentă după exil, însă ar putea avea rădăcini mult mai vechi în societatea israelită.²

Principalele trei coduri legislative au raporturi deosebit de strânse cu alte legi din Orientul Apropiat antic. O seamă dintre ele, unele datând din prima parte a mileniului al II-lea î.Cr., au fost descoperite în Mesopotamia, de exemplu Codul lui Hammurabi (secolul al XVIII-lea î.Cr.), Legile lui Lipit-Iștar (prima jumătate a mileniului al II-lea î.Cr.), Legile lui Ur-Nammu (secolul al XIX-lea î.Cr.) și Legile în asiriană medie. Nu avem nici una din Egipt și, din nefericire, nici din Levant. Unele cuprind prevederi atât de apropiate de cele din legea ebraică, încât trebuie să existe o conexiune între ele. Probabil asemănările țin de o cultură legislativă comună ce a dăinuit de-a lungul veacurilor, dacă nu cumva scribii israeliți citeau limba akkadiană și au împrumutat direct, întrucât Codul lui Hammurabi s-a păstrat în numeroase exemplare, secole la rând după crearea lui. Paralela cea mai impresionantă este „legea boului care împunge“:

Dacă un bou va împunge și va omori pe un bărbat sau pe o femeie, boul să fie ucis cu pietre, carnea să nu i se mănânce, iar stăpânul boului să nu fie pedepsit. Dar, dacă boul avea obicei mai înainte să împungă și stăpânul fusese înștiințat de lucrul acesta și nu l-a închis, boul să fie ucis cu pietre dacă va uide un bărbat sau o femeie, și stăpânul lui să fie pedepsit cu moartea. Dar dacă boul împunge pe un rob, fie bărbat, fie femeie, să se dea

1. Mary Douglas, în special, a dedicat câteva cărți analizei legilor din Pentateuh din perspectivă antropologică: v. *Purity and Danger: An Analysis of Concepts of Pollution and Taboo*, Routledge, New York, 2003, publicată prima oară în 1966; *In the Wilderness: The Doctrine of Defilement in the Book of Numbers*, JSOT Press, Sheffield, 1993; *Leviticus as Literature*, Oxford University Press, Oxford, 1999.

2. De exemplu purificarea rituală după menstruație figurează deja în povestirea despre David și Bat-Seba (v. 2 Samuel 11:4).

trei sicli de argint stăpânului robului, și boul să fie ucis cu pietre. (Exod 21:28–29, 32)

Dacă un bou, umblând pe drum, a împuns de moarte pe un nobil, în acest caz nu se poate cere despăgubire. Dacă boul unui nobil împunsese și înainte, iar sfatul orășenesc i-a adus la cunoștință bărbatului că [boul] împunge, dar el [bărbatul] nu i-a căptușit coarnele sau nu și-a prionit boul, iar acel bou a împuns de moarte pe un aristocrat, va trebui să dea jumătate de mină de argint. (Codul lui Hammurabi 250–251)

S-ar putea susține că similaritatea dintre acest străvechi cod juridic și legile din Exod se datorează faptului că cele două au fost scrise la distanță mică în timp; deși puțini l-ar data pe Moise tocmai la începutul mileniului al II-lea. Însă Codul lui Hammurabi constă din legile unei culturi citadine – suficient de avansată ca să aibă un consiliu municipal –, fără nici o asemănare cu situația pe care trebuie să o postulăm pentru Moise și israeliții pribegi. Pentru a fi influențat de acest cod, Israelul trebuia să fi fost la rândul său un popor sedentar, care locuia în orașe și cetăți, cu o cultură cărturărească cel puțin comparabilă cu cea mesopotamiană antică din zilele lui Hammurabi. Însă Cartea Legământului nu e documentul unui grup de nomazi care locuiesc în corturi, iar un astfel de grup, chiar dacă ar avea știință de carte (fapt în sine aproape de neconceput), nu ar fi împrumutat dintr-o altă societate legi privind rezolvarea situațiilor cu boii scăpați din ocol. Deși Biblia asociază legile cu Moise, dacă îi examinăm în-deaproape implicațiile, conexiunea nu este plauzibilă.

CELE ZECE PORUNCI

Cum rămâne cu cele Zece Porunci? Iată-le aici în versiunea din Exod 20:2–17 (mai există una în Deuteronom 5:1–21):

Eu sunt Domnul Dumnezeuul tău, care te-a scos din țara Egiptului, din casa robiei. Să nu ai alți dumnezei afară de Mine.

Să nu-ți faci chip cioplit, nici vreo înfățișare a lucrurilor care sunt sus în ceruri sau jos pe pământ sau în apele mai jos decât pământul. Să nu te închini înaintea lor și să nu le slujești, căci Eu, Domnul Dumnezeuul tău, sunt un Dumnezeu gelos, care pedepsesc nelegiuirea părinților în copii până la al treilea și al patrulea neam al celor ce Mă urăsc și Mă îndur până la al miilea neam de cei ce Mă iubesc și păzesc poruncile Mele.

Să nu iei în deșert Numele Domnului Dumnezeului tău, căci Domnul nu va lăsa nepedepsit pe cel ce va lua în deșert Numele Lui.

Adu-ți aminte de ziua de odihnă, ca s-o sfințești. Să lucrezi șase zile și să-ți faci lucrul tău. Dar ziua a șaptea este ziua de odihnă închinată

Domnului Dumnezeuului tău: să nu faci nici o lucrare în ea, nici tu, nici fiul tău, nici fiica ta, nici robul tău, nici roaba ta, nici vita ta, nici străinul care este în casa ta. Căci în șase zile a făcut Domnul cerurile, pământul și marea și tot ce este în ele, iar în ziua a șaptea S-a odihnit, de aceea a binecuvântat Domnul ziua de odihnă și a sfințit-o.

Cinstește pe tatăl tău și pe mama ta, pentru ca să ți se lungească zilele în țara pe care ți-o dă Domnul Dumnezeuul tău.

Să nu ucizi.

Să nu preacurvești.

Să nu furi.

Să nu mărturisești strâmb împotriva aproapelui tău.

Să nu poftești casa aproapelui tău; să nu poftești nevasta aproapelui tău, nici robul lui, nici roaba lui, nici boul lui, nici măgarul lui, nici vreun alt lucru care este al aproapelui tău.

Oare chiar sunt aceste porunci fundamentul legilor lui Israel și datează măcar din vremea lui Moise? Din nou, trebuie să ne întrebăm ce fel de context presupun poruncile. Conținutul celor două variante, din Exod 20 și Deuteronom 5, nu se deosebește mult. Include principii morale comune aproape tuturor societăților omenești (interzicerea furtului, adulterului și omorului), care ar putea proveni din orice perioadă a istoriei lui Israel. Însă conțin, de asemenea, și legislație ce presupune, iarăși, o comunitate agrară sedentarizată. Persoana căreia i se adresează legea sabbatului are sclavi și animale domestice care-l ajută în gospodărie; vecinul său are o casă la care ar putea râvni cineva. E limpede că nu duce un trai nomad, nici nu locuiește în deșert, ci într-un ținut rodnic. Singura teorie care va lăsa în picioare originea mozaică a acestor legi este sugestia Bibliei că Moise a dat legile ca pe o prevedere profetică: știa că, odată ce triburile vor intra în țară, vor avea nevoie de ele. Însă în orice evaluare firească a originilor unei astfel de legislații, am socoti că s-a născut într-o cultură sedentară, cultura care predomina în perioada regilor evrei, ori imediat înaintea ei, după cum o descrie cartea Judecătorilor.

Pe la sfârșitul secolului al XIX-lea, specialiștii în Vechiul Testament considerau de regulă cele Zece Porunci drept o distilare a învățăturii etice a Profeților mari, ca Amos, Osea și Isaia. În secolul XX s-a manifestat o reacție conservatoare contra datării atât de târzii, combinat cu senzația generală că arheologia biblică a subminat scepticismul academic în legătură cu Israelul timpuriu. După cum am văzut în capitolul 1, acest optimism privind reconstruirea Israelului timpuriu s-a dovedit efemer, iar opinia majoritară acum este că nu știm nimic sau aproape nimic despre Moise ca personaj istoric, nu mai mult decât știm despre Avraam și urmașii săi. În această ordine de idei putem accepta că Decalogul este o creație relativ târzie, probabil

mai tardivă decât legile individuale din Codul Legământului și cel deuteronomic, care au fost aranjate astfel încât să arate ca o lămurire detaliată a implicațiilor Decalogului. Actualmente, în ambele contexte, cele Zece Porunci figurează ca un prolog al legilor amănunțite, însă probabil că au fost compilate mai târziu decât aceste legi (ca introducerea multor cărți, scrisă de obicei ultima).

Chiar și așa, compunerea poruncilor pare să fi traversat o serie de etape. Unii au încercat să reconstruiască un nucleu original format doar din zece reguli concise, însă tentativa nu a reunit un consens, fiind abandonată în favoarea perspectivei în care textele sunt un amalgam de elemente provenind din perioade diferite. Secțiunea privitoare la omor, adulter, furt reflectă o seamă de texte vechi, ca Osea 4:2 („fiecăre jură strâmb și minte, ucide, fură și preacurvește“) și Ieremia 7:9 („Cum? Furați, ucideți, preacurviți, jurați strâmb, aduceți tămăie lui Baal?“). Secțiunea introductivă, care-l înfățișează pe Iahve drept Dumnezeu care l-a scos pe Israel din Egipt, aduce mai mult cu o reflecție asupra povestirilor din Pentateuh, după cristalizarea lor în forma actuală. Legea despre poftirea lucrurilor altuia pare neobișnuită, întrucât interzice mai degrabă un păcat cu gândul decât un păcat cu fapta, ca restul poruncilor. Comunitățile care veneratează poruncile nici măcar nu se pot înțelege asupra modului cum trebuie împărțite în zece reguli distincte: evreii și mulți protestanți izolează ca primă poruncă preceptul de a nu avea alți dumnezei afară de Iahve, iar interdicția imaginilor ca a doua, pe când catolicii și luteranii le combină ca două aspecte ale aceluiași păcat, după care împart porunca a zecea în (a) poftirea casei vecinului și (b) poftirea oricărui lucru care aparține vecinului, pentru a însuma totalul necesar de zece. (Împărțirea iudaică pare mai logică, din moment ce adorarea unui singur Dumnezeu și interdicția de utilizare a imaginilor constituie două teme aparte, pe câtă vreme nu există vreun motiv anume pentru a introduce o divizare în legea contra poftirii.) Faptul în sine arată că textul nu alcătuiește o listă într-un tot coerent de zece elemente și are cu siguranță o istorie evolutivă, chiar dacă noi nu o putem reconstrui. La fel de evident, unele porunci au explicații și motivații întinse, pe când altele sunt scurte și la obiect, ceea ce sugerează oricărui specialist biblic o perioadă îndelungată de transmitere pe parcursul căruia textul a fost înflorit.

Oricare ar fi istoria legilor din Pentateuh, cel puțin ne dau senzația că toate sunt legi – adică prescriu și proscriu clar anumite tipuri de comportament. Evreii practicanți și creștinii biblici consideră deopotrivă legile drept niște hotărâri autoritare, întemeiate pe voința suverană a lui Dumnezeu și se opun oricărei tendințe de relativizare bazate pe studiul istoriei lor, care le-ar despuia de ideea obligativității absolute. Oricum ar fi, trebuie avute în vedere două caracteristici importante.

Una este că adeseori legile au atașate „clauze de motivare“, adică stimulente pentru respectarea legilor. De multe ori privesc consecințele viitoare ale ascultării sau neascultării – promisiuni și amenințări. Un exemplu clar de promisiune este clauza de motivare adăugată poruncii de a-ți cinsti tatăl și mama, „pentru ca să ți se lungească zilele în țara pe care ți-o dă Domnul Dumnezeuul tău“ (Exod 20:12). În Deuteronom găsim o variantă mai extinsă:

Dacă veți asculta aceste porunci, dacă le veți păzi și împlini, Domnul Dumnezeuul tău va ține față de tine legământul și îndurarea cu care S-a jurat părinților tăi. El te va iubi, te va binecuvânta și te va înmulți; va binecuvânta rodul trupului tău și rodul pământului tău, grâul tău, mustul și untdelemnul tău, rodul cirezilor tale de vite și rodul turmelor tale de oi, în țara pe care a jurat părinților tăi că ți-o va da. (Deuteronom 7:12–13)

Probabil că existența amenințărilor e mai bine cunoscută: Dumnezeu îi amenință cu pedeapsa pe cei care nu se supun, ca atunci când Deuteronomul le poruncește zidarilor de case să împrejmuiască acoperișul (plat) cu un parapet, „ca să nu aduci vină de sânge asupra casei tale, dacă s-ar întâmpla să cadă cineva de pe ea“ (Deuteronom 22:8). Deuteronomul are amenințări ample, generalizate, contra neascultării de Dumnezeu în lungile blesteme din capitolul 28:

Dar, dacă nu vei asculta glasul Domnului Dumnezeului tău, dacă nu vei păzi și nu vei împlini toate poruncile Lui și toate legile Lui, pe care ți le dau astăzi, iată toate blestemele care vor veni peste tine și de care vei avea parte:

Vei fi blestemat în cetate și vei fi blestemat pe câmp.

Coșnița și postava ta vor fi blestemate.

Rodul trupului tău, rodul pământului tău, fătul vacilor tale și fătul oilor tale, toate vor fi blestemate.

Vei fi blestemat la venirea ta și vei fi blestemat la plecarea ta. (Deuteronom 28:15–19)

Moise e înfățișat apoi înșirând un număr foarte mare de blesteme precise care vor fi consecința nesupunerii: nebulie, orbire, jefuirea

bunurilor, furuncule, robire, sterilitate și canibalism (v. Deuteronom 28:20–68).

Însă există și alte genuri de stimulente, mai comune decât grija pentru consecințele viitoare. O categorie este pomenirea trecutului lui Israel, insistând că recunoștința pentru binecuvântările date de Dumnezeu în trecut ar trebui să motiveze ascultarea față de cerințele lui. Ideea e foarte obișnuită în Deuteronom, care evocă în repetate rânduri exodul și dăruirea Țării ca motivații pentru ascultare:

Să iubiți pe străin, căci și voi ați fost străini în țara Egiptului. Să te temi de Domnul Dumnezeuul tău, să-l slujești, să te alipești de El și pe Numele Lui să juri. El este slava ta, El este Dumnezeuul tău. El a făcut în mijlocul tău aceste lucruri mari și grozave pe care ți le-au văzut ochii. [...] Să iubești *dar* pe Domnul Dumnezeuul tău și să păzești totdeauna învățăturile Lui, legile Lui, rânduielile Lui și poruncile Lui. (Deuteronom 10:19–11:1)

Cele Zece Porunci încep cu un „dar“ implicit de felul acesta:

Eu sunt Domnul Dumnezeuul tău, care te-a scos din țara Egiptului, din casa robiei. Să nu ai alți dumnezei afară de Mine. (Exod 20:2–3)

Poate mai surprinzătoare decât invocarea consecințelor viitoare ori a binefacerilor trecute este tendința de a argumenta că legile sunt bune în ele însele și că cititorul le poate pricepe cu ușurință esența. O lege din Exod care reglementează amanetarea bunurilor în situația extremă când cineva nu mai are ce să amaneze în afară de haina de pe el stabilește:

De iei zălog haina aproapelui tău, să i-o dai înapoi înainte de apusul soarelui, căci este singura lui învelitoare, este haina cu care își învelește trupul – cu ce are să se culce? Dacă strigă spre Mine după ajutor, Eu îl voi auzi, căci Eu sunt milostiv. (Exod 22:26–27)

Avem aici o amenințare voalată din partea lui Dumnezeu împotriva potențialului nelegiuit. Dumnezeu va asculta strigătul săracului și, se poate presupune, îl va răzbuna. Însă vedem și încercarea de a discuta rațional cu răufăcătorul: e drept oare să lipsești pe cineva de singura lui învelitoare în pat? E un apel la o experiență umană comună, cu efectul de a face din lege nu o poruncă arbitrară, ci un fel de principiu moral natural. Deuteronomul afirmă explicit că legile lui Israel sunt bune și juste:

Iată, v-am învățat legi și porunci, cum mi-a poruncit Domnul Dumnezeuul meu, ca să le împliniți în țara pe care o veți lua în stăpânire. Să le păziți și să le împliniți, căci aceasta va fi înțelepciunea și priceperea voastră înaintea popoarelor, care vor auzi vorbindu-se de toate aceste legi și vor zice: „Acest neam mare este un popor cu totul înțelept și priceput!“ Care este, în adevăr,

neamul acela așa de mare încât să fi avut pe dumnezeii lui așa de aproape cum avem noi pe Domnul Dumnezeu nostru, ori de câte ori Îl chemăm? Și care este neamul acela așa de mare încât să aibă legi și porunci așa de drepte cum este toată legea aceasta pe care v-o pun astăzi înaintea? (Deuteronom 4:5–8)

Pasajul comportă o anumită judecată a meritului legii, una care trece dincolo de ideea că legile trebuie respectate doar pentru că vin de la Dumnezeu. *Toată lumea poate vedea* că legile sunt legi bune.

Cealaltă caracteristică demnă de reținut este amplasarea legilor într-un cadru narativ. Nu avem vreo lege israelită „în stare pură“, cum avem codurile de legi din Mesopotamia ca entități de sine stătătoare. Avem numai legile așa cum le-au contextualizat autorii Bibliei în viața lui Moise și a poporului călăuzit de el. Altfel spus, întâlnim legea ca parte dintr-o povestire, povestirea relației lui Dumnezeu cu Israel. Deși insistă că legea trebuie categoric împlinită, iudaismul e mai nuanțat decât formele conservatoare de creștinism, pentru că vede legea ca parte a unui dialog cu poporul lui Israel – un dialog ce va include toate generațiile de evrei până în prezent. Legea nu este un șir de cereri seci, ci o fațetă a unui parteneriat între Dumnezeu și poporul său. După cum am văzut, Tora nu e „lege“ în nici o accepție curentă. Trebuie mereu adaptată ca să facă față circumstanțelor schimbătoare, însă nu poate fi abrogată. Adesea creștinii care insistă pe o atitudine de felul „înapoi la porunci!“ sunt mai puțin subtili decât această poziție și ignoră contextualizarea legii prezentate de Biblie.

Nu numai că Pentateuhul oferă legilor un cadru narativ, dar câteodată legile însele conțin narațiuni. Avocata și biblista israeliană Assnat Bartor scoate în relief acest aspect.¹ Ea citează numeroase pasaje legislative unde legiuitorul intră în dialog cu cititorul narând o povestioară (foarte scurtă) cu o situație dificilă pe plan etic:

Dacă va fi la tine vreun sărac dintre frații tăi, în vreuna dintre cetățile tale, în țara pe care ți-o dă Domnul Dumnezeul tău, să nu-ți împietrești inima și să nu-ți închizi mâna înaintea fratelui tău celui lipsit. Ci să-i deschizi mâna și să-l împrumuți cu ce-i trebuie, ca să facă față nevoilor lui. (Deuteronom 15:7–8)

Dacă întâlnești boul vrăjmașului tău sau măgarul lui răătăcit, să i-l aduci acasă. Dacă vezi măgarul vrăjmașului tău căzut sub povara lui, să nu treci pe lângă el, ci să-i ajuți să ia povara de pe măgar.² (Exod 23:4–5)

1. Assnat Bartor, *Reading Law as Narrative: A Study in the Casuistic Laws of the Pentateuch*, Society of Biblical Literature, Atlanta, Georgia, 2010.

2. Ebraica nu este clară: traducerea NRSV, utilizată aici, urmează o interpretare larg acceptată.

Faptul e valabil până și pentru cazurile de crimă: situația e zăgăzită sub formă de narațiune:

Cine va lovi pe altul cu o lovitură de moarte să fie pedepsit cu moartea.¹ Dacă nu i-a întins lațuri și dacă Dumnezeu l-a făcut să-i cadă în mână, îți voi hotărî un loc unde va putea să fugă. Dar, dacă lucrează cineva cu răutate împotriva aproapelui său, folosindu-se de viclenie ca să-l omoare, chiar și de la altarul Meu să-l smulgi, ca să fie omorât. (Exod 21:12-14)

Pe marginea celui de-al treilea pasaj, Bartor comentează:

Per ansamblu, legea de aici descrie trei episoade. În primul participă trei personaje: agresorul; omul care moare în urma loviturilor celui alt și un personaj adițional, neidentificat, care joacă rolul de executant al sentinței capitale. Al doilea episod comportă patru personaje: cel care „nu a întins lațuri”, Dumnezeu, legiuitorul, indicat prin expresia „voi hotărî” și beneficiarul, a cărui prezență e desemnată prin pronumele „îți”. Persoana decedată nu e menționată, iar în absența primului episod n-ar reieși că legea se ocupă de omucidere; la urma urmei protagonistul nu a săvârșit nici o acțiune („nu i-a întins lațuri”) și nu ni se spune ce s-a petrecut în urma intervenției dumnezeiești. Al treilea episod antrenează tot patru personaje: ucigașul, cel ucis, legiuitorul, care se revelează menționând „altarul Meu” și beneficiarul, implicat ca participant prin intermediul poruncii „să-l smulgi”.²

Legea deuteronomică privind omorul neintenționat (Deuteronom 19:4-5) alcătuiește o povestire și mai însuflețită:

Legea aceasta să fie pentru ucigașul care va fugi acolo³, ca să-și scape viața, când va omori fără voie pe aproapele său, fără să-i fi fost vrăjmaș mai înainte. Așa, de pildă, un om se va duce să taie lemne în pădure cu un alt om; ridică secura cu mâna, ca să taie copacul, fierul scapă din coadă, lovește pe tovarășul său și-l omoară. Atunci, el să fugă într-una din cetățile acestea ca să-și scape viața.

Nu ni se pune în față un set de reguli, ci suntem atrași în situația preconizată. Ca și în cazul clauzelor de motivare, în expunerea multor legi îi vedem pe legislatori vorbind membrilor comunității și îndemnându-i să-și închipuie situații tipice, pe baza cărora vor formula judecăți bune în cazuri analoage. Legile nu încearcă să acopere toate posibilitățile, ci dau numai exemple pornind de la care se va ajunge la decizii solide prin imaginarea unor situații similare. Iată cum comentează Jeremy Waldron rolul legii în societățile sofisticate: „Ghidarea propriei acțiuni de către normă nu ține doar de faptul că luăm cunoștință de normă și ne conformăm comportamentul în funcție de

1. NRSV are: „nu a fost premeditat”.

2. Bartor, *Reading Law as Narrative*, pp. 28-29.

3. În una dintre cele trei „cetăți de scăpare” prescrise ca locuri de refugiu pentru cei vinovați de omucidere fără premeditare.

stipulațiile ei. Poate comporta un angajament al rațiunii practice mai complex de atât. Utilizarea unui standard îi conferă agentului uman nu doar capacitatea de a se supune instrucțiunilor, ci și competența de a se angaja în deliberare practică¹.

Așadar respectarea și implementarea legilor nu e o simplă chestiune de lucruri absolute, ci presupune ceva ce în tradiția morală creștină s-ar numi cazuistică, adică analizarea exigențelor fiecărui caz particular. În rândul cercetătorilor tradiției anglofone a dreptului cutumiar s-a născut o școală a „legii ca literatură“, care subliniază că reflecția juridică seamănă mai des cu citirea și meditarea asupra unei narațiuni decât cu aplicarea unei reguli. Un exponent de frunte al acestei perspective, Bernard Jackson, a sugerat că legile biblice aduc mai mult a înțelepciune decât a statute.² De fapt, el le descrie drept „legi sapiențiale“. N-au fost destinate judecătorilor și avocaților, ca un cod de implementat, ci masei poporului, ca enunțarea unor principii juridice generale: faptul ar putea fi la fel de adevărat pentru codurile de legi din Mesopotamia. Probabil judecătorii își luau deciziile în mod liber, însă inspirați de codurile de legi, care așterneau în scris nu atât reguli absolute, cât modalități de procedură pe care legiuitorul le considera rezonabile în cazurile civile și penale. Cazurile concrete poate că se tranșau în primul rând pe baza precedentelor, iar în Israelul antic mai mult de către bătrânii cetății decât de judecători de profesie, cu mințile formate, dar nu îngrădite de prevederile codurilor.

Dacă cele spuse aici sunt corecte, atunci chiar locurile unde înclinăm mai mult să vedem prevederi, adică legile veterotestamentare, se apropie, de fapt, de observațiile deschise ale scriitorilor sapiențiali. (Cărturarii care au scris codurile probabil au fost aceiași care au creat și literatura sapiențială.) În codurile de legi există cu siguranță reguli absolute: câteodată legile sunt redactate în formă apodictică, absolută, ca în cazul celor Zece Porunci – deși ele conțin clauze de motivare care, după cum am văzut, nu impun simpla supunere, ci apelează la inima și mintea cititorului. Însă mare parte din lege îmbracă o formă cazuistică, sugerând cum trebuie tratate diverse eventualități pe măsură ce apar, și probabil nu trebuie interpretate atât ca hotărâri judecătorești, cât ca niște invitații de a căuta în cazul

1. Jeremy Waldron, „Thoughtfulness and the Rule of Law“, *British Academy Review*, 18, 2011, pp. 1–11; citatul este de la p. 5.

2. Bernard S. Jackson, *Wisdom-Laws: A Study of the Mishpatim of Exodus 12:1–22:16*, Oxford University Press, Oxford, 2006.

înfățișat la tribunal analogii și paralele cu principiile generale și precedentele cazuri. S-ar părea că în Israelul antic dreptatea o împărțeau bătrânii comunităților locale („la porți“, adică în piața aflată în imediata vecinătate a porții cetății), nu tribunalele centralizate, iar bătrânii luau aminte la codurile rudimentare de legi, dar nu erau neapărat legați strict de litera lor.

Se dovedește, așadar, că legea și înțelepciunea sunt mai apropiate decât par la prima vedere și, până la un punct, ambele au formă dialogică, mai degrabă invitându-l pe cititor să intre într-o discuție morală, decât să închidă dezbateră din capul locului. Desigur, există câteva porunci absolute, însă literatura e prevalent pragmatică și se bazează pe examinarea cazurilor individuale.

CANONIZAREA LEGII

Cum au ajuns diversele materiale juridice din Biblia ebraică să fie alăturate și combinate cu narațiunile, pentru a forma Pentateuhul așa cum îl avem acum? Dacă secțiunile narative sacerdotale din Pentateuh (v. capitolul 2) și legile sacerdotale, bunăoară Codul Sfințeniei, datează din ultimii ani preexilici, din perioada exilică sau de la începutul celei postexilice, adică din secolele al VI-lea sau al V-lea, cum se convine în general, atunci redactarea finală a Pentateuhului nu poate preceda sfârșitul secolului al V-lea. Atât tradiția iudaică, cât și cercetarea critică, începând cu opera lui Baruch Spinoza (1632–1677; v. capitolul 17), au văzut în preotul și cărturarul Ezra un factor central pentru făurirea formei finale a Pentateuhului sau Torei. Căci în Neemia 8 aflăm că exilații reîntorși s-au adunat în Ierusalim ca să-l audă pe Ezra citind pe parcursul unei zile întregi cuvintele „legii“, în timp ce leviții o interpretau (sau poate tălmăceau) pentru poporul care altminteri n-ar fi înțeles-o. Nu se poate stabili ce cuprindea „legea“ citită de Ezra și, în orice caz, povestirea ar putea fi legendară; însă a devenit larg acceptată ideea că el a citit o versiune a Pentateuhului. De remarcat că reformele cultului în Templu, pe care cărțile Ezra și Neemia i le atribuie lui Ezra comportă reguli extrase din toate culegerile de material juridic din Pentateuh, fapt ce ar putea susține această teorie. Mai puțin cert e că „legea“ lui Ezra conținea și narațiuni – și, în orice caz, cu greu ar fi putut citi tot Pentateuhul cu glas tare într-o singură zi, mai ales dacă textul se interpreta sau era tradus simultan.

După cum vom vedea în capitoul 18, Pentateuhul a fost tradus în greacă în Egipt în secolul al IV-lea î.Cr., deci până atunci și evreii din diaspora, și cei din Țară îl considerau text cu autoritate. Data exactă a misiunii lui Ezra – presupunând că ea constituie un fapt istoric – e incertă, însă e verosimil cândva în secolul al V-lea, ceea ce s-ar potrivi destul de bine cu o codificare sau o canonizare a legilor și narațiunilor pe parcursul perioadei din istoria lui Israel, când provincia Yehud era guvernată de persani. Să fi jucat autoritățile persane un rol în impunerea legilor din Pentateuh asupra evreilor? În anii 1990, o teorie larg răspândită sugera că persanii, deși respectau legile locale ale popoarelor subjgate, doreau să garanteze codificarea și implementarea adecvată a acestora; de aceea s-a formulat ipoteza unei asemenea proceduri în cazul poziției Pentateuhului în Yehud.¹ Însă teoria e, în cel mai bun caz, speculativă: e greu de închipuit că satrapul persan al mării regiuni a Trans-Eufratului, din care Yehud era o părțică, a verificat atent cele cinci cărți ale lui Moise pentru a se asigura că erau conforme principiilor persane de dreptate și lege, cu atât mai puțin că a citit fragmentele narrative și numeroasele reglementări privind cultul la Templu. În linii mari, pare mai probabil ca evreii să fi hotărât singuri că, pentru ei, Pentateuhul va îndeplini funcția de cod legal și totodată de document istoric fondator. Prin urmare, în perioada persană iudaismul a ajuns să identifice în Tora elementul care îi coagula și îi determina instituțiile, datinile și structurile sociale. Asta nu înseamnă că textul era deja complet fixat și nemodificabil. Variante în textul cărților Pentateuhului vedem tocmai până la *Manuscrisele de la Marea Moartă*, mai cu seamă în scrierea numită *Sulul Templului*, care își propune să reconcilieze deosebirile dintre diversele coduri de legi și, prin urmare, să producă probabil un document înzestrat cu mai multă autoritate decât legile cuprinse deja în Pentateuh.² Însă cu începere din secolul al V-lea iudaismul va fi o religie a legii, în sensul tehnic de Tora.

1. V. discuția în Joseph Blenkinsopp, „Was the Pentateuch the Constitution of the Jewish Ethnos in the Persian Period?“, în volumul său *Essays on Judaism in the Pre-Hellenistic Period*, pp. 101–118, cu trimitere la opera lui Erhard Blum, Frank Crüsemann și Ernst Axel Knauf. Blenkinsopp e sceptic.

2. V. discuția din Molly Zahn, „Rewritten Scripture“, în Timothy H. Lim și John J. Collins (coord.), *The Oxford Handbook of the Dead Sea Scrolls*, Oxford University Press, Oxford, 2010, pp. 323–336; de asemenea, „New Voices, Ancient Words: The Temple Scroll's reuse of the Bible“, în John Day (coord.), *Temple and Worship in Biblical Israel*, LHBOTS 422, T & T Clark, London, 2005, pp. 435–458.

De ce s-a produs această schimbare? Deja Deuteronomul vede respectul și ascultarea datorate de israeliți lui Dumnezeu cuprinse în legile și îndemnurile despre care se spune că le-a transmis Moise. Canonizarea Torei în iudaism pe parcursul perioadei persane reprezintă o evoluție logică a acestei tendințe, care ar putea avea rădăcini în timpurile preexilice. Însă cum de a ajuns gândirea iudaică să acorde o prețuire atât de înaltă a legii rămâne un mister.

PERSONIFICAREA TOREI

O evoluție surprinzătoare după exil a reprezentat-o personificarea Torei, relativ asemănătoare cu personificarea înțelepciunii. O întâlnim în special în Sirah (jumătatea secolului al II-lea î.Cr.). Mai întâi, el preia personificarea Înțelepciunii din Proverbe 8, dezvoltând-o în mod atrăgător:

Înțelepciunea își este laudă sieși
și în mijlocul poporului se va mări.
Întru adunarea Celui Preaînalt va deschide gura sa
și înaintea puterii Lui se va lăuda:
„Eu din gura Celui Preaînalt am ieșit
și ca negura am acoperit pământul.
Eu întru cele înalte m-am sălășluit
și scaunul meu este în stâlp de nor.
Am străbătut de jur-împrejur bolta cerului
și în fundul adâncurilor am umblat.” (Sirah 24:1–5)

Dar apoi atinge o notă nouă, asociind Înțelepciunea explicit cu Israelul:

În valurile mării și în tot pământul
și în tot poporul și neamul sunt stăpână.
După toate acestea am căutat odihnă și am zis:
Într-a cui moștenire voi sălășlui?
Atunci mi-a poruncit mie Făcătorul tuturor
și Cel care m-a făcut a așezat locașul meu.
Și a zis: Întru Iacov locuiește
Și întru Israel moștenește.
Mai înainte de veac din început m-a zidit
și până în veac nu mă voi sfârși.
În locașul cel sfânt, înaintea lui am slujit
și așa în Sion m-am întărit. (Sirah 24:6–11)

Iar mai departe, în același capitol, descoperim că Înțelepciunea dumnezeiască este identică, de fapt, cu Tora:

Toate acestea sunt cartea legăturii Dumnezeuului celui Preaînalt,
legea pe care a poruncit-o Moise
moștenire adunărilor lui Iacov. (Sirah 24:25)

Așadar Înțelepciunea dumnezeiască e naturalizată, cum ar veni, în Israel: adevărata înțelepciune este ținerea Torei. În felul acesta Tora ajunge în vârful piramidei, iar tradiția sapiențială, atât de străveche, e considerată întru câțva depășită de tradiția tipic israelită a Torei: „Autorul revendică pentru legea iudaică o semnificație universală și, făcând asta, e fără îndoială interesat și să răspundă acuzațiilor de obscurantism intelectual și xenofobie îndreptate contra gândirii și practicii religioase iudaice, care pluteau în atmosferă la vremea respectivă”¹. Neevreei din perioada persană și cele succesive îi priveau adeseori cu suspiciune pe evrei, îndeosebi fiindcă nu-i venerau pe zei ca oamenii „normali”, ci stăruiau în adorarea propriului Dumnezeu unic, excluzându-i pe toți ceilalți. Asta îi făcea și pe ei unici. Evreei, la rândul lor, reacționau subliniind că ei erau cei cu adevărat universal și normali, întrucât admiteau un set de norme mai presus de toate ideile altor popoare, și că în acele norme, expuse în Tora, se găsește înțelepciunea adevărată.

Așadar, în Biblia ebraică înțelepciunea și legea se apropie cel mai mult de îndrumarea comportamentală pentru care mulți recurg la Biblie. Cu toate acestea, nici una nu oferă un cod atemporal; ambele sunt înrădăcinate adânc în viața instituțională a Israelului antic. Asta nu înseamnă că negăm faptul că ambele exemplifică principii morale văzute adesea și în discuțiile etice moderne și pe care le împărtășeau cu alte popoare din Orientul Apropiat antic. Îngreunează însă orice aplicare directă a învățăturilor biblice și pledează în favoarea unei relații mai puțin directe între Biblie și credința creștină sau iudaică modernă.

1. Blenkinsopp, „The Intellectual World of Judaism”, p. 96.

PROFETII ȘI CĂRȚILE LOR

Pe creștini i-a entuziasmat mereu profetia. Noul Testament îl înfățișează pe Isus drept împlinirea profetiilor mesianice din Biblia ebraică, iar lectura Bibliei în lumina profetiilor mesianice se bucură de multă popularitate, mai cu seamă în rândul creștinilor evanghelici. Printre prevestirile mesianice clasice se numără Isaia 9:2–7:

Căci un Copil ni S-a născut,
un Fiu ni s-a dat
și domnia va fi pe umărul Lui;
Îl vor numi:
Minunat, Sfetnic, Dumnezeu tare,
Părintele veșnicilor, Domn al păcii. (Isaia 9:6)

Pe de altă parte, în mod tradițional iudaismul ortodox a citit cărțile profetilor ca pe un fel de comentariu la Tora și a minimalizat latura predictivă a profetiei, cu toate că unele curente mai puțin convenționale se concentrează într-adevăr pe prevestirile viitorului.¹ În Antichitate, comunitatea care a compus *Manuscrisele de la Marea Moartă*, ca și primii creștini la un secol sau două distanță, își socoteau propria viață și istorie drept împlinirea profetiilor din vechime.²

Multe pasaje din profeți sunt citate în special de Evanghelia după Matei, după evenimente însemnate din viața lui Isus, cu o formulă ca: „acestea s-au întâmplat ca să se împlinească ce s-a spus prin prorocul“. De pildă, Matei 1:22 relatează zămislirea lui Isus din Fecioara Maria și adaugă: „Toate aceste lucruri s-au întâmplat ca să se împlinească ce

1. V. Nicholas R.M. de Lange, *Modern Judaism: An Oxford Guide*, Oxford University Press, Oxford, 2005, pentru o trecere în revistă a diverselor tipuri de iudaism actuale, plus câteva elemente de context istoric.

2. V. Timothy Lim, *The Dead Sea Scrolls: A Very Short Introduction*, Oxford University Press, Oxford, ediția a II-a, 2017, capitolul 9.

vestise Domnul prin prorocul care zice: «Iată, fecioara va fi însărcinată, va naște un Fiu»¹. Într-un sul de la Marea Moartă ce cuprinde un comentariu la profetul Habacuc, întâlnim formula „care se tălmăcește” (sau „tălcuit, aceasta vorbește despre”), urmată de o referință la un aspect din experiența curentă a comunității care a compus manuscrisele:

Aruncați-vă ochii printre neamuri și priviți, uimiți-vă și îngroziți-vă! Căci în zilele voastre voi face o lucrare pe care n-ați crede-o dacă v-ar povesti-o cineva! (Habacuc 1:5)

Tălcuit, aceasta vorbește despre cei care au fost necredincioși împreună cu Mincinosul, prin aceea că nu au ascultat cuvântul primit de Învățătorul Dreptății din gura lui Dumnezeu. Și vorbește despre necredincioșii noului legământ fiindcă nu au crezut în legământul lui Dumnezeu și au pângărit numele său sfânt. (1QpHab 2).¹

Ca să extragă prevestiri despre propria viață și vreme, comunitatea de la Marea Moartă și creștinii deopotrivă au fost obligați să considere cărțile profetice esențialmente criptice, deoarece la prima vedere ele au cu totul alt subiect, după cum vom vedea. Cărțile profetilor se pot împărți în cărțile „Mari” (adică mai lungi) ale lui Isaia, Ieremia și Ezechiel, și cărțile „Mici” ale celor doisprezece profeți, Osea, Ioel, Amos, Obadia, Iona, Mica, Naum, Habacuc, Țefania, Hagai, Zaharia și Maleahi. În perspectiva creștină Daniel e estimat, de asemenea, a fi un profet mare, deși iudaismul îi încadrează cartea în altă secțiune a Bibliei, mai precis Scrieri (v. capitolul 9).²

Din cauza formei și conținutului, pentru cititorul modern aceste cărți ar putea reprezenta cea mai grea parte din Biblie. Nu e deloc de mirare că au fost considerate criptice, având în vedere că nu-i ușor să extragem vreun mesaj nemijlocit din ele. Majoritatea par haotice. Cărțile profetilor mici, în special, nu par aranjate într-o ordine anume, dar și cele ale profetilor mari sunt tulburi și încălcite – mai departe

1. Înțelegerea acestei interpretări presupune destul de multe cunoștințe despre viața comunității de la Qumran care a compus manuscrisele. Comentariul la Habacuc (1 QpHab) datează probabil din secolul I î.Cr.; Mincinosul și Învățătorul Dreptății sunt personaje din istoria comunității. Titlul trebuie citit după cum urmează: 1 desemnează Grota 1 de la Khirbet Qumran în pustiul Iudeii (de unde Q). Litera *p* vine de la *peșer*, termenul ebraic pentru „comentariu”, iar Hab de la Habacuc, cartea veterotestamentară comentată. Numărul 2 reprezintă capitolul.

2. Iudaismul desemnează prin termenul „Profeți” și cărțile istorice, care, printre altele, conțin într-adevăr povestiri despre profeți; însă în acest capitol mă voi axa în principal asupra Profetilor mari și mici enumerați: v., încă o dată, capitolul 9.

în acest capitol îl vom examina pe Isaia, un exemplu deosebit de grăitor. Pe deasupra, conținuturile sunt adesea obscure, iar profeții par a vorbi în șarade. Parte din problemă e determinată pur și simplu de distanța care ne desparte de cărți, astfel încât noi nu înțelegem cu ușurință unele aluzii probabil foarte transparente pentru cei dintâi cititori; însă au și salturi bruște de la un subiect la altul, care pricinuiau cititorilor antici tot atâtea greutăți cât și nouă. Când s-a creștinat, Augustin de Hipona (345–430 d.Cr.) l-a întrebat pe episcopul Ambrozio de Milan (340–397 d.Cr.) ce să citească, primind sfatul să înceapă cu cartea lui Isaia. Augustin relatează că scrierea i s-a părut pur și simplu de neînțeles.¹

Cheia pentru interpretarea cărților profetice e să înțelegem că profeții nu au scris cărți lungi, închegate, ci au consemnat sentințe scurte, concise, nu mai lungi de un paragraf, de obicei în versuri. Aceste oracole, cum se numesc de obicei, au fost strânse laolaltă mai târziu, fie de profetul însuși, fie – mai plauzibil – de ucenicii lui, iar culegerile rezultate au fost retușate de scribi, aceeași castă de indivizi învățați care au editat narațiunile, legile și spusele sapiențiale, creând cărțile pe care le avem acum. Nu știau mereu în ce moment al vieții rostise profetul anumite oracole, de aceea le-au asamblat uneori în ordinea cronologică pe care o credeau corectă, dar alteori în ordine tematică, pe baza cuvintelor-cheie. Astfel, în Isaia 1:9 și 1:10 două spuse aparent fără legătură între ele au fost plasate una lângă alta fiindcă în mod incidental ambele conțin referințe la Sodoma și Gomora:

De nu ne-ar fi lăsat Domnul oștirilor o mică rămășiță,
am fi ajuns ca Sodoma și ne-am fi asemănat cu Gomora.
Ascultați Cuvântul Domnului, căpetenii ale Sodomei!
Ia aminte la Legea Dumnezeului nostru, popor al Gomorei!

Primul oracol se referă la nimicirea Sodomei și Gomorei (v. Geneza 19:24–25), al doilea la ticăloșia lor; însă au fost alăturate datorită ocurenței numelor în ambele oracole, deși cel dintâi are probabil sens în contextul dinspre sfârșitul vieții lui Isaia, când Ierusalimul ajunsese aproape în ruine, iar al doilea mult mai devreme, când el denunța păcatele poporului.

Mai mult, printre rostirile profetului originar au fost incluse frecvent cuvintele unor vorbitori sau scriitori de mai târziu, fie pentru a-i completa sau corecta spusele, fie pentru a le conferi autoritate cu ajutorul acestei atribuiri. Drept rezultat avem enigmaticele cărți pe

1. Augustin, *Confesiuni*, cartea a V-a, capitolul 9.

care le găsim acum în Biblie, iar dacă ne interesează cuvintele originare ale profetului al cărui nume îl poartă cartea, nu avem alternativă decât să le analizăm meticulos. (Vom discuta mai departe în acest capitol ce se întâmplă când nu suntem interesați de cuvintele originare.)

Profeția ca fenomen social a existat în tot Orientul Apropiat antic și multe texte din Mesopotamia antică vorbesc despre indivizi pe care noi i-am identifica drept profeti, îndeosebi în arhiva de texte descoperită la Mari, pe Eufrat.¹ Profetul (bărbat sau femeie) are acces privilegiat la zei, în virtutea unor puteri psihice speciale, pe care guvernării îl consultă când pun la cale un demers important –, ba câteodată ia inițiativa, avertizându-i sau îndemnându-i, spre exemplu, să se angajeze ori să se oprească de la o campanie militară. În Epistola 7 de la Mari, un profet se împotrivește încheierii unui tratat de pace între regele Zimri-Lim și Ešnunna.² Câteodată profeții din Mari luau inițiativa de a prevesti consecințele nefaste ale unui anumit plan de acțiune propus de domnitor³, deși nu avem știință de vreunul care să fi mers atât de departe încât să se opună fățiș regelui, cum vedem în Israel și Iuda. Numele unui profet non-israelit cunoscut din Biblia ebraică, Balaam (v. Numeri 22–24), a fost descoperit pe o inscripție murală din Siria.⁴

Profeții din Israel, pe care îi întâlnim în cărțile Samuel și Regi⁵, corespund până la un punct tiparului cunoscut de la Mari. Se deosebesc totuși în două privințe importante. În primul rând, nu vorbesc mereu despre rezultatul unei bătălii sau al unei campanii militare, ci despre viitorul poporului ori al întregii dinastii aflate la putere:

Samuel i-a zis [lui Saul]: „Domnul rupe astăzi domnia lui Israel de asupra ta și o dă altuia mai bun decât tine“ (1 Samuel 15:28)

1. V. în special Martti Nissinen, *Prophecy in its Ancient Near Eastern Context: Mesopotamian, Biblical, and Arabian Perspectives*, Society of Biblical Literature, Atlanta, Georgia, 2000. O culegere utilă este John Day (coord.), *Prophets and Prophecy in Ancient Israel: Proceedings of the Oxford Old Testament Seminar*, T & T Clark, New York și London, 2010.

2. În Martti Nissinen și Peter Machinist (coord.), *Prophets and Prophecy in the Ancient Near East*, American Council of Learned Societies, Atlanta, Georgia, 2003.

3. V. Jonathan Stökl, *Prophecy in the Ancient Near East: A Philological and Sociological Comparison*, Brill, Leiden, 2012.

4. V. Jo Ann Hackett, *The Balaam Text from Deir Allah*, Harvard Semitic Monographs 31, Scholars Press, Chico, California, 1980.

5. Cele mai faimoase exemple sunt Ilie și Elisei: v. 1 Regi 17–21; 2 Regi 1–9. Însă o altă figură de seamă este Samuel (v. 1 Samuel 1–16), iar cărțile istorice pomenesc numeroși alți profeti minori.

Fapt mai semnificativ, uneori ies din rolul de sfătuitori politici, făcând observații despre purtarea regilor lui Israel și Iuda într-un stil neeglat altundeva în Orientul Apropiat antic. Cazul clasic este Ilie, care își folosește poziția privilegiată de profet pentru a-i denunța și condamna pe regele Ahab și soția lui, Izabela, și chiar consacră un alt profet, pe Elisei, a cărui sarcină e să ajute la înlăturarea dinastiei lui Ahab:

Ahab a zis lui Ilie: „M-ai găsit, vrăjmașule?” Și el a răspuns: „Te-am găsit, pentru că te-ai vândut ca să faci ce este rău înaintea Domnului. Iată ce zice Domnul: «Voi aduce nenorocirea peste tine; te voi mătura, voi nimici pe oricine este al lui Ahab, fie rob, fie slobod în Israel, pentru că M-ai mâniat și ai făcut pe Israel să păcătuiască».” Domnul a vorbit și despre Izabela și a zis: „Câinii vor mânca pe Izabela lângă întăritura Izreelului. Cine va muri în cetate din casa lui Ahab va fi mâncat de câinii, iar cine va muri pe câmp va fi mâncat de păsările cerului.” (1 Regi 21:20–24)

Domnul i-a zis [lui Ilie]: „Du-te, întoarce-te pe drumul tău prin pustie până la Damasc și, când vei ajunge, să ungi pe Hazael ca împărat al Siriei. Să ungi și pe Iehu, fiul lui Nimși, ca împărat al lui Israel și să ungi pe Elisei, fiul lui Șafat, din Abel-Mehola, ca proroc în locul tău. Și se va întâmpla că pe cel ce va scăpa de sabia lui Hazael îl va omorî Iehu, și pe cel ce va scăpa de sabia lui Iehu îl va omorî Elisei.” (1 Regi 19:15–17)

S-ar putea ca relatările să exagereze mult: avem doar cunoștințe vagi despre luptele dinastice din Israel în secolul al IX-lea î.Cr., când se presupune că s-au petrecut aceste evenimente. Însă istorisirile vor fi părut plauzibile cititorilor de mai târziu, iar asta sugerează că asemenea gesturi erau credibile când veneau din partea unor profeți de seamă.

Pesemne profeți ca Ilie puteau fi zugrăviți atât de neobișnuit tocmai datorită amintirilor persistente despre figurile profetice cărora le sunt atribuite acele cărți, figuri modelate indiscutabil pe tiparul criticilor sociali și prezicătorilor dezastrului abătut asupra întregii națiuni. Se pare că toți profeții erau așa. Prima oară întâlnim o asemenea figură în cea mai timpurie carte a profeților mici, Amos, în secolul al VIII-lea î.Cr.¹ Pare-se că Amos a prorocit într-un moment când pentru Israel urma să se încheie o perioadă de relativă prosperitate, din cauza ascensiunii Asiriei (v. capitolul 1). Departe de a fi fost consultat de vreun rege, Amos vorbește cu desăvârșire spontan, denunțându-l pe monarhul regatului nordic Israel (Ieroboam II) și prevestind căderea „casei” (adică a dinastiei) lui:

1. Pentru Amos, v. John Barton, *The Theology of the Book of Amos*, Cambridge University Press, New York și Cambridge, 2012.

Atunci, Amația, preotul din Betel, a trimis să spună lui Ieroboam, împăratul lui Israel: „Amos uneltește împotriva ta în mijlocul casei lui Israel; țara nu poate să sufere toate cuvintele lui! Căci iată ce zice Amos:

«Ieroboam va fi ucis de sabie,

și Israel va fi dus în robie departe de țara sa!» (Amos 7:10–11)

De asemenea, denunță nu doar o suită de popoare străine (Amos 1:3–2:3) – probabil o îndatorire profetică standard –, ci și Israelul (2:6–8; 3:10; 5:21–24). El înfățișează delictele sociale din Israel (asuprirea săracilor prin felurite vicleșuguri juridice) ca echivalente morale ale crimelor de război comise de țările învecinate, și prezice colapsul total al națiunii:

Așa vorbește Domnul:

„Pentru trei nelegiuri ale lui Israel,

ba pentru patru, nu-Mi schimb hotărârea,

pentru că au vândut pe cel neprihănit pe bani

și pe sărac pentru o pereche de încălțăminte.

Ei doresc să vadă țărâna pământului pe capul celor sărmani

și calcă în picioare dreptul celor nenorociți.

Fiul și tatăl se duc la aceeași față,

ca să pângărească Numele Meu cel sfânt.

Se întind lângă fiecare altar

pe haine luate ca zălog

și beau în casa dumnezeilor lor

amenda celor osândiți de ei.”¹ (Amos 2:6–8)

Indiferent că asta reflectă sau nu realitatea mesajului lui Amos, compilatorilor Bibliei ebraice li se va fi părut negreșit credibil. Un mesaj similar se întâlnește la contemporanii mai tineri ai lui Amos, Osea (care a activat tot în nord), Mica și Isaia, profeți în Iuda; și se perpetuează în secolele următoare, cu oracolele rostite de Ieremia, Țefania și Ezechiel. Toți critică comportamentul corupt pe care-l vedeau în jur și profetesc prăbușirea țării sub invazia asirienilor sau, mai târziu, a babilonienilor (v. capitolul 1).

În decursul și după exilul din secolul al VI-lea î.Cr. începem să găsim profeți care prezic restaurarea și pacea pentru evrei. În parte, acesta este mesajul oracolelor mai târzii din Ieremia și Ezechiel (v. pasaje ca Ieremia 31:10–14 și Ezechiel 34), care au trăit amândoi dezastrul nimicirii Ierusalimului, cu deportarea regelui și claselor

1. Aici amănunțele sunt estompate, însă tonul general e clar. Cei înfierăți sunt probabil demnitarii care au răspunderi în sistemul de justiție, din moment ce au puterea de a impune amenzi și îl „vând” pe sărac pe bani, adică primesc mită ca să-l condamne. Îi asupresc, de asemenea, pe cei din păturile sociale mai joase – probabil „fata” e o sclavă.

conducătoare. Se întâlnește mai cu seamă în șaisprezece capitole din cartea lui Isaia, 40–55, pe care le vom examina mai jos. E foarte clar în Zaharia, activ în jurul anului 520 î.Cr., când se făceau primii pași spre reconstruirea Templului dărâmat, care a prevestit binecuvântarea lui Dumnezeu asupra poporului reînnoit:

De aceea așa vorbește Domnul: „Mă întorc cu îndurare către Ierusalim; Casa Mea va fi zidită iarăși în el și funia de măsurat se va întinde asupra Ierusalimului.“ Strigă din nou și zi: „Așa vorbește Domnul oștirilor: «Cetățile Mele vor avea iarăși belșug de bunătăți, Domnul va mângâia iarăși Sionul, va alege iarăși Ierusalimul».“ (Zaharia 1:16–17)

Așa vorbește Domnul oștirilor: „Iarăși vor ședea pe ulițele Ierusalimului bătrâni și femei în vârstă, fiecare cu toiagul în mână, din pricina marelui lor număr de zile. Ulițele cetății vor fi pline de băieți și fete, care se vor juca pe ulițe.“ (Zaharia 8:4–5)

Printre ebraiști domnește demult consensul că oracolele de binecuvântare din cărțile profeților vechi au fost adăugate mai târziu de cărturari, de vreme ce acestea au la bază un nucleu textual pesimist. Teza nu se poate demonstra, iar unii cred că și cei dintâi profeți își îndeplineau rolul mai mult după modelul mesopotamian, prevestind îndeosebi reușita țării sau a regelui; doar mai târziu, în lumina exilului, li s-au atribuit profețiile care vesteau osândă.¹ Însă majoritatea cercetătorilor cred că profeții timpurii – în special Amos, Isaia și Mica – au fost profeți ai osândei, al căror mesaj a fost înseninat de adăugiri ulterioare. Putem vedea acțiunea procesului în pasaje precum cele de mai jos, unde am semnalat în italice cuvintele care par adaosuri cu scopul de a îndulci mesajul original de osândă:

Iată, Domnul Dumnezeu are ochii pironiți peste împărăția aceasta vinovată, ca s-o nimicesc de pe fața pământului;
totuși nu voi nimici de tot casa lui Iacov, zice Domnul. (Amos 9:8)

Căci așa vorbește Domnul: „Toată țara va fi pustiiată, *dar nu o voi nimici de tot.* Din pricina aceasta, țara este în jale și cerurile sus sunt întunecate, căci Eu am zis, am hotărât lucrul acesta, și nu-Mi pare rău de el, nu Mă voi întoarce“. (Ieremia 4:27–28)

Tendința profeților de a propovădui vești bune – probabil imaginea pe care o au majoritatea creștinilor despre ei – reprezintă în realitate o evoluție postexilică, proiectată retrospectiv asupra profeției anterioare. Unii chiar sunt de părere că prevestirea viitorului constituia

1. V. în special Reinhard G. Kratz, *The Prophets of Israel*, Eisenbrauns, Winona Lake, Indiana, 2015.

o temă minoră în profetia timpurie și că predomina critica socială – o interpretare frecventă mai ales în lumea anglofonă, unde a influențat anumite accepții moderne ale termenilor „profet” și „profetic”, astfel încât acum nu se referă doar la cei care fac prevestiri, ci și la persoane care denunță păcatele din prezent ale societății. Însă marii profeti ai lui Israel nu se îndepărtau probabil atât de mult de rolul normal pe care-l aveau profetii antici. Mai curând se convinseseră, datorită unui gen de clarviziune, că aveau să urmeze probleme – ori pur și simplu își dădeau seama că vor urma fiindcă erau mai bine informați din punct de vedere politic decât majoritatea –, iar apoi explicau aceste probleme ca pe un rezultat al păcatului săvârșit de popor.

Un subiect intens dezbătut este dacă profetii credeau că nenorocirea putea fi evitată sau nu. Amos nu pare să spere în vreo mântuire națională¹, pe câtă vreme Osea prevestește cel puțin o restaurare după dezastru, dacă nu și înainte de acesta. După cum vom vedea, cartea lui Isaia este atât de complexă, încât e aproape imposibil să ne dăm seama în ce direcție se îndrepta învățătura profetului. În cazul lui Ieremia cel puțin putem fi siguri că se referea la rezultatele nesigure ale asediului babilonian al Ierusalimului: dacă Iuda s-ar preda, ar scăpa negreșit de nimicirea propriu-zisă, pe când dacă nu se preda, urma inevitabil masacrul – cum s-a și întâmplat. Totuși, oracolele mai târzii din carte, fie că îi aparțin sau nu lui Ieremia, vorbesc despre o restaurare glorioasă sub un nou rege din spița lui David:

În zilele acelea și în vremurile acelea voi face să răsară lui David o Odraslă neprihănită, care va înfăptui dreptatea și judecata în țară. În zilele acelea, Iuda va fi mântuit și Ierusalimul va locui în liniște. (Ieremia 33:15–16)

Ieremia este singurul profet despre care se afirmă că și-a scris oracolele într-o carte, sau cel puțin a cerut scrierea lor:

Următorul cuvânt a fost rostit către Ieremia din partea Domnului: „Ia un sul de carte și scrie în ea toate cuvintele pe care ți le-am spus cu privire la Israel, cu privire la Iuda și cu privire la toate neamurile, din ziua când ți-am vorbit, pe vremea lui Iosia, până în ziua de azi”. Ieremia a chemat pe Baruc, fiul lui Neria, și Baruc a scris într-o carte, după cum spunea Ieremia, toate cuvintele pe care le spusese lui Ieremia Domnul. (Ieremia 36:1–2, 4)

(Sulul e distrus mai apoi de către regele Ioiachim, dar va fi scris din nou, v. Ieremia 36:5–32.) Având în vedere că scrierea unei cărți profetice este înfățișată ca un fapt remarcabil, am putea presupune că,

1. În acest sens studiul clasic al lui Rudolf Smend, „Das Nein des Amos“, *Evangelische Theologie*, 23, 1963, pp. 403–423; retipărit în Rudolf Smend, *Die Mitte des Alten Testaments*, Kaiser Verlag, München, 1986, pp. 85–103.

de regulă, profeții nici nu scriau, nici nu foloseau un secretar pentru a scrie. Când cercetăm originea cărților profetice s-ar părea că ajungem iarăși la omniprezenții scribi cărora le datorăm, în definitiv, întreaga Biblie ebraică. Baruc, secretarul lui Ieremia, este unul dintre puținii pe care îi cunoaștem după nume. Examinează, cărțile profetice par rezultatul mai multor stadii de editare sau redactare, care, în general, au avut tendința de a îndulci judecata originară aspră, tipică mesajului celor dintâi profeți.

Un tip de profeție introdus în aceste stadii mai târzii, probabil postexilice, sunt oracolele despre un rege viitor, de pildă ca acela amintit mai sus din Ieremia, ce va restabili domnia lui Iahve asupra regatului Iuda (și chiar asupra lui Israel, nordul de mult pierdut):

Așa vorbește Domnul Dumnezeu: „Iată, voi lua pe copiii lui Israel din mijlocul neamurilor la care s-au dus, îi voi strânge din toate părțile și-i voi aduce înapoi în țara lor. Voi face din ei un singur neam în țară, pe munții lui Israel; toți vor avea un singur împărat și nu vor mai fi două neamuri, nici nu vor mai fi împărțiți în două împărății. Robul Meu David va fi împărat peste ei și toți vor avea un singur păstor.“ (Ezechiel 37:21–22, 24)

Regele va fi, asemenea lui David în vechime, un rege *uns*: cuvântul ebraic *mašiah*, derivat dintr-un verb ce înseamnă „a păta“ sau „a unge“, care mai târziu a fost transliterat în greacă *messias* și ne-a dat familiarul termen de *mesia*. Deja în perioada neotestamentară, unele grupuri iudaice elaboraseră, pornind de la aceste aluzii, ideea unui mântuitor viitor ce va domni în numele lui Dumnezeu, nu doar peste Israelul restaurat, ci peste întreaga lume. Însă acest tip de mesianism e aproape inexistent în Biblia ebraică, unde expresia „noul David“ se referă literalmente la un rege nou al unui regat israelit sau iudeu eliberat, dar mărginit în vechile sale hotare (sau într-o câțva lărgite). Speranțe mesianice detaliate găsim doar dacă ieșim din Biblia ebraică și mergem în texte tardive, ca *Psalmii lui Solomon* (optsprezece texte iudaice eleniste din secolele II–I î.Cr.):

Vezi, Doamne, și ridică-le pe regele lor, fiul lui David,
la vremea pe care Tu ai ales-o, Dumnezeule, ca să domnească peste Israel
Slujitorul Tău,
cu înțelepciunea dreptății să-i alunge pe păcătoși din moștenire. [...]

Cu toiag de fier să sfărâme toată starea lor. [...]

Și va aduna un popor sfânt, pe care-l va călăuzi cu dreptate. [...]
Și va pune popoare de neamuri păgâne să-i robească sub jugul lui. [...]
Și va curăți Ierusalimul într-o sfințenie ca la început,
ca să vină neamuri de la capătul pământului să vadă slava lui,
aducându-i în dar pe fiii istoviți. [...]

Și el va fi rege drept peste ei, învățat de Dumnezeu,
și nu va fi nedreptate în zilele lui în mijlocul lor,
căci toți vor fi sfinți și regele lor, unsul Domnului. (*Psalmii lui Solomon*
17:23-38)*

Așteptări la scară largă apar și în tipul de profetie numit în general apocaliptic, a cărui principală exemplificare în Biblia ebraică este cartea lui Daniel. Predicții ale viitorului iminent (iminent cel puțin în mintea scriitorului) sunt proiectate retrospectiv asupra unei figuri din trecutul îndepărtat, cam așa cum procedează redactarea cărților profetice. De exemplu, Cartea lui Daniel cu siguranță că n-a fost scrisă mai devreme de secolul al II-lea î.Cr., însă Daniel însuși e prezentat ca trăind în epoca exilului. Adeseori prevestirile de acest fel au luat amploare, ocupându-se de lumea cunoscută, nu doar de Israel. Daniel 2, de pildă, întrebuițează obișnuitul trop antic al celor patru împărății lumești, ultima și veșnic prosperă dovedindu-se – nesurprinzător – împărăția lui Israel, despre care autorul crede că se va instaura în zilele lui (începutul secolului al II-lea î.Cr.). El atribuie profetia bine-cunoscutei figuri tradiționale a lui Daniel, presupus contemporan cu Ieremia și Ezechiel, în secolul al VI-lea. Însă acest gen de texte apocaliptice sunt sensibil diferite de scrierile profetice autentice de dinainte: ele folosesc imagistica bizară, cu animale simbolice și scene stranii, care începuse să apară în Zaharia, dar nemaîntâlnită în vreo scriere profetică anterioară:

Daniel a început și a zis: „În vedenia mea de noapte, am văzut cum cele patru vânturi ale cerurilor au izbucnit pe Marea cea Mare. Și patru fiare au ieșit din mare, deosebite una de alta. Cea dintâi semăna cu un leu și avea aripi de vultur. M-am uitat la ea până în clipa când i s-au smuls aripile și, sculându-se de pe pământ, a stat drept în picioare ca un om și i s-a dat o inimă de om. Și iată că o a doua fiară era ca un urs și stătea într-o rână; avea trei coaste în gură, între dinți, și i s-a zis: «Scoală-te și mănâncă multă carne!» După aceea m-am uitat mai departe și iată o alta ca un pardos, care avea pe spate patru aripi ca o pasăre; fiara aceasta avea și patru capete și i s-a dat stăpânire. După aceea m-am uitat în vedeniile mele de noapte și iată că era o a patra fiară, nespuse de grozav de înspăimântătoare și de puternică; avea niște dinți mari de fier.“ (Daniel 7:1-7)

Îngerul care vorbea cu mine a înaintat și mi-a zis: „Ridică ochii și privește ce iese de acolo!“ Eu am răspuns: „Ce este aceasta?“ Și el a zis: „Iese efa.“ Și a adăugat: „Aceasta este nelegiuirea lor în toată țara.“ Și iată că se ridica

* Traducere în limba română de Ș. Colceriu, în *Septuaginta* 4. II, *Iov. Înțelepciunea lui Solomon. Înțelepciunea lui Iisus Sirah. Psalmii lui Solomon*, volum coordonat de C. Bădiliță, F. Băltăceanu, M. Broșteanu, I.-P. Florescu, traduceri de S. Bădiliță, F. Băltăceanu, M. Broșteanu, I. Cojocaru, Ș. Colceriu, E. Munteanu.

un talant de plumb și, în mijlocul efei, ședea o femeie. El a zis: „Aceasta este nelegiuirea!“ Și i-a dat brânci în efă și a aruncat bucata de plumb peste gura efei. Am ridicat ochii și m-am uitat; și iată că s-au arătat două femei. În aripile lor sufla vântul: ele aveau aripi ca ale cocostârcului. Au ridicat efa între pământ și cer. (Zaharia 5:5–9)

De asemenea, cărțile apocaliptice au un sentiment mai acut decât alte scrieri profetice că totul e hotărât dinainte de Dumnezeu: regatele se succedă unul după altul într-o ordine prestabilită și nimeni nu poate face nimic ca să zorească ori să întârzie planul dumnezeiesc. Unii cred că faptul se corelează cu originile acestei literaturi, care nu mai este literatura unor indivizi cu influență la nivel național, ca unii profeți din vechime, ci a unor secte mici și prigonite care își recunoșteau starea de neputință.¹ Însă oricum ar sta lucrurile, în perioada neotestamentară stilul apocaliptic este cel pe care-l așteptau oamenii de la profeție; iar când citeau cărțile profetice, le citeau ca și cum ar fi aparținut acestui gen. Cunoaștem tipul de text pe care l-ar compune cei cu mintea formată în această matrită: cartea Apocalipsei. Ea e descrisă drept „cuvintele prorociei din cartea aceasta“ sau „cuvintele cărții acestei prorocii“ (Apocalipsa 22:18–19) – un ghiveci de întâmplări stranii petrecute în cer, cu îngeri, animale ciudate și bătrâni în togi albe închinându-se dinaintea lui Dumnezeu și a Mielului său. E magnifică, dar nu asta înțelegeau prin profeție Amos sau Ilie. Pentru ei, mesajul profetic era orice, numai criptic nu. Era menit să provoace o trezire dură la realitate, nu de a-i da cititorului sau ascultătorului enigme de lămurit.

DEZVOLTAREA CĂRȚII LUI ISAIA²

Dintre toate textele profetice, compunerea cărții lui Isaia se întinde probabil pe cea mai lungă perioadă de timp. Nu există motiv să ne îndoim că unele fragmente provin într-adevăr de la profetul Isaia,

1. Prezentări excelente ale curentului apocaliptic se găsesc în John J. Collins, *The Apocalyptic Imagination: An Introduction to Jewish Apocalyptic Literature*, W.B. Eerdmans, Grand Rapids, Michigan, și Cambridge, ediția a III-a, 2016; Christopher Rowland, *The Open Heaven: A Study of Apocalyptic in Judaism and Early Christianity*, SPCK, London, 1982. V. și John Barton, *Oracles of God: Perceptions of Ancient Prophecy in Israel after the Exile*, Oxford University Press, Oxford și New York, ediția a II-a, 2007.

2. În legătură cu evoluția cărții lui Isaia, v. volumul meu de mici dimensiuni *Isaia 1–39*, Old Testament Guides, Sheffield Academic Press, Sheffield, 1995.

care a activat la Ierusalim în zilele regilor Iotam, Ahaz și Ezechia (Isaia 1:1), începând din 742 î.Cr., anul morții lui Ozia (v. Isaia 6:1) și continuând cel puțin până în 701, când regele asirian Sanherib a asediat Ierusalimul. Asediul e descris în materialul narativ din Isaia 36–39, cu informații fie împrumutate din, fie exportate în 2 Regi 18–19, însă constituie fundalul neîndoielnic al capitolelor 30 și 31. Pare-se că Isaia a fost implicat în mai multe crize politice, acționând și ca profet, și ca sfetnic regesc sau funcționar public.

Prima criză a survenit în 730, când regatul nordic Israel și arameenii din Damasc au format o alianță antiasiriană, exercitând presiuni asupra statului Iuda să se alăture. Rețin sau Rețon din Aram și Pecah, fiul lui Remalia, din Israel (Efraim, cum îi spune Isaia), au promovat alianța, iar planul era să plaseze un conducător-marionetă pe tronul lui Iuda, un individ pe care-l cunoaștem doar ca „fiul lui Tabeel”. Iată culisele capitolelor 7–8 din Isaia, unde îl vedem pe regele Ahaz al lui Iuda tentat chiar să apeleze la asirieni ca să se poată împotrivi amenințărilor din miazănoapte, iar pe Isaia opunându-se vehement unei astfel de mișcări. După toate aparențele, profetul argumenta că oricum asirienii vor spulbera coaliția, deci nu era cazul ca Iuda să atragă atenția cu solicitări diplomatice. Până la urmă Ahaz nu a ascultat și s-a adresat asirienilor, iar alianța a fost înfrântă grabnic. Din nefericire, din acel moment, asirienii au început să se intereseze de Iuda, deși probabil ar fi făcut-o oricum în curând, hotărâți cum erau să se extindă în vest (v. capitolul 1).

Atunci Domnul a zis lui Isaia: „Ieși înaintea lui Ahaz, tu și fiul tău Șear-Ia-șub, la capătul canalului de apă al iazului de sus, pe drumul care duce la ogorul înălbitorului, și spune-i: «Ia seama și fii liniștit; nu te teme de nimic și să nu ți se înmoaie inima din pricina acestor două cozi de tăciuni care fumegă: din pricina mâniei lui Rețin și a Siriei și din pricina fiului lui Remalia! Nu te teme că Siria gândește rău împotriva ta și că Efraim și fiul lui Remalia zic: ‘Să ne suim împotriva lui Iuda, să batem cetatea, s-o spargem și să punem împărat în ea pe fiul lui Tabeel’» Căci așa vorbește Domnul Dumnezeu:

«Așa ceva nu se va întâmpla
și nu va avea loc...

Dacă nu credeți,

nu veți sta în picioare».” (Isaia 7:3–7, 9b)

Neînvățând nimic din căderea coaliției și ulterioara prăbușire a nordului Israelului în deceniul 710–720 stăruiele rămase în jurul lui Iuda s-au lăsat ispitite de alte manevre politice antiasiriene, în care erau amestecați filistenii și, mai la vest, egiptenii. Isaia a sfătuit din nou ca regatul Iuda să nu se lase atras în astfel de manevre, spunându-i

regelui (acum Ezechia) că Egiptul e „deșertăciune și nimic“, neputându-și ajuta aliații din est:

Căci ajutorul Egiptului nu este decât deșertăciune și nimic,
de aceea eu numesc lucrul acesta
zarvă fără nici o ispravă. (Isaia 30:7)

Profetul se referă aici la străvechiul mit al unui monstru răpus de Iahve. Însă tot surzilor le-a profețit, iar în 701 asirienii invadaseră deja țara și se găseau la porțile Ierusalimului. Nu se cunosc detaliile celor întâmplate. Pe de o parte, Ezechia a trebuit evident să plătească tribut regelui asirian Sanherib și și-a pierdut într-o proporție considerabilă independența (2 Regi 18:13–16). Pe de altă parte, orașul nu a fost jefuit, iar armata asiriană s-a retras. Unii povesteau că Dumnezeu intervenise, masacrând armata asiriană (v. 1 Regi 18:17–19:37) și relatarea paralelă din Isaia 36–37. Povestirea e prelucrată în poemul lui Byron (1788–1824) „Nimicirea lui Sanherib“, care începe „Pân-dea ca lupul turma, asinul pe coclaur“:

Al Nimicirii Înger și-a-ntins aripa-n vânt
Și a suflat asupra dușmanului înfrânt,
Și ochii dintr-odată încremeniră, reci,
Și zvâcnetul din inimi a înghețat pe veci.

Zăcea și călărețul cu chipul pal, strivit,
Cu fruntea-nrourată, pieptarul ruginit,
Și sulitele frânțe și trâmbița sta mută,
Stindardele stinghere, în tabăra tăcută.

Și în Asur vădane jelesc, iar pe altar,
În templul Baal, în țândări sar idolii de var,
Și vloga seminției ce-a ocolit-o spada,
Sub ochii Celui Veșnic topită-i ca zăpada.*

La fel de neclar e și rolul jucat de Isaia în toate astea: a recomandat capitularea și a prevestit nenorocirea dacă regele nu asculta, ori a prezis (just) o izbăvire neașteptată? A fost un profet „al osândeii“, cum au crezut generații întregi de specialiști în Vechiul Testament, ori un profet al mântuirii (cel puțin condiționate), ca orice profet obișnuit din Orientul Apropiat antic? Răspunsurile depind de – dar totodată determină – felul cum vom hotări ce pasaje atribuite lui în această criză sunt realmente cuvintele lui și ce pasaje sunt opera unor editori ulteriori, care aveau propriile teorii.

* Traducere de Virgil Teodorescu, în George Gordon Byron, *Opere*, vol. 1, Editura Univers, București, 1985, pp. 223–224.

În situația prezentă, textul lui Isaia e un talmeș-balmeș. Pe parcursul primei crize, în vremea coaliției, îl vedem pe Isaia recurgând la numele simbolic pe care îl dăduse fiului său, Șear-Iașub, în ebraică „o rămășiță se va întoarce” – aici „se va întoarce” ar putea însemna „se va căi”, „va veni înapoi (din exil)” sau, eventual, „va rămâne”. Numele se vrea o veste bună, sau rea? Depinde de ce se așteptau oamenii în general. Dacă socoteau că politica lui Ahaz de a face apel la Asiria avea șanse să ducă la pace și prosperitate, probabil numele e de rău augur: „doar o rămășiță din popor va continua să existe” (cf. Isaia 6:13: „și chiar a zecea parte de va mai rămâne din locuitori, vor fi nimiciți și ei la rândul lor [...] după cum terebintul și stejarul își păstrează butucul din rădăcină când sunt tăiați”). Însă dacă pretutindeni domneau frica și groaza, atunci e posibil ca Isaia să fi adus o consolare cât de mică – „cel puțin o rămășiță va supraviețui” –, deși este una întru câțva glacială, în cel mai bun caz. Putem vedea cele două posibilități juxtapuse în Isaia 10:20-23:

În ziua aceea, rămășița lui Israel și cei scăpați din casa lui Iacov nu se vor mai sprijini pe cel ce îi lovea, ci se vor sprijini cu încredere pe Domnul, sfântul lui Israel. O rămășiță, rămășița lui Iacov, se va întoarce la Dumnezeu cel puternic. [Speranță și mângâiere]

Chiar dacă poporul tău, Israele, ar fi ca nisipul mării, totuși numai o rămășiță se va întoarce, căci nimicirea este hotărâtă, făcând să se reverse dreptatea. Și nimicirea aceasta, care a fost hotărâtă, Domnul Dumnezeul oștirilor o va aduce la îndeplinire în toată țara. [Amenințare]

Parte dintre cuvintele atribuite lui Isaia au sens în contextul diverselor crize amintite, la fel ca învinuirea morală a celor din jurul lui, care continuă în tradiția lui Amos.

Vai de cei ce înșiră casă lângă casă
și lipesc ogor lângă ogor,
până nu mai rămâne loc
și locuiesc în mijlocul țării!
Iată ce mi-a descoperit Domnul oștirilor:
„Hotărât, aceste case multe vor fi pustiite,
aceste case mari și frumoase nu vor mai fi locuite.” (Isaia 5:8-9)

O asemenea condamnare a exploatării săracilor de către bogați ar putea proveni din orice perioadă a activității lui Isaia, însă cel mai probabil datează din timpul dinainte de începutul crizelor politice, când Iuda, la fel ca Israel, se bucura de o prosperitate rezonabilă.

Una peste alta, asta sugerează că în capitolele 1-8 și 28-31 se găsesc spuse veritabile ale lui Isaia. Însă restul cărții constă din materiale, unele derivând eventual de la discipolii săi (presupunând că

a avut discipoli) sau din activitatea cărturarilor care au înfrumusețat cartea: câteodată scriind continuări ale cuvintelor lui Isaia, alteori adăugând calupuri întregi de spuse anonime la origine. De prima categorie – adăugiri – aparțin probabil versetele adăugate cu scopul de a da o turnură pozitivă mesajului originar negativ al lui Isaia, exact cum s-a întâmplat cu celelalte cărți profetice:

Vei fi doborât la pământ și de acolo vei vorbi

și din țărână ți se vor auzi vorbele.

Glasul tău va ieși din pământ ca al unei năluci

și din țărână îți vei șopti cuvintele.

Dar mulțimea vrăjmașilor tăi va fi ca o pulbere măruntă. (Isaia 29:4-5)

În a doua categorie se încadrează mai multe colecții de oracole care, laolaltă, însumează peste două treimi din totalul cărții. Ele sunt de diverse tipuri.

Mai întâi, în capitolele 13–23, constatăm un fenomen manifestat în alte câteva cărți profetice: oracole împotriva popoarelor străine. O astfel de colecție se găsește deja în Amos 1–2, după cum am văzut; însă în Isaia ele se extind nu doar la vecinii imediați ai Israelului, ci și la Babilon, care s-a afirmat ca amenințare abia spre sfârșitul secolului al VII-lea, la multe decenii după moartea profetului de la care-și ia cartea numele. Importanța pasajului în gândirea de mai târziu este evidentă. Segmentul cuprinde asemănarea batjocoritoare a regelui Babilonului cu zeul stelei de dimineață (în latină *Lucifer*) căzut din cer, care, în combinație cu alte materiale mai târzii, din Vechiul Testament sau din afara lui, despre Satana și feluriți demoni, au dus la ideea creștină de cădere a diavolului. Totuși, este foarte improbabil ca prevestirea căderii Babilonului din 13–14 să provină de la Isaia însuși. Isaia 13–23 este o colecție eterogenă de oracole, unele probabil bazate pe spuse autentice ale lui Isaia, însă majoritatea oglindesc circumstanțe posterioare.

În al doilea rând, se admite demult că 24–27 constituie o colecție de pasaje cu ton apocaliptic, supranumită „Apocalipsa lui Isaia”. Secțiunea ar putea fi foarte târzie, tocmai din al III-lea sau al II-lea secol î.Cr.: reflectă genul de idei întâlnite în Daniel, cu o judecată în cer, una pe pământ, și chiar aluzii la viața de după moarte, un concept apărut tardiv în literatura israelită:

În ziua aceea, Domnul va pedepsi

în cer oștirea de sus,

iar pe pământ, pe împărații pământului.

Luna va fi acoperită de rușine

și soarele, de groază,

căci Domnul oștirilor va împărăți
pe Muntele Sionului și la Ierusalim,
strălucind de slavă în fața bătrânilor Lui. (Isaia 24:21, 23)

Să învieze dar morții Tăi! Să se scoale trupurile lor moarte!
Treziți-vă și săriți de bucurie, cei ce locuiți în țărână!
Căci roua Ta este o rouă dătătoare de viață,
și pământul va scoate iarăși afară pe cei morți. (Isaia 26:19)

Se dezbate dacă aceste versete sunt într-adevăr o profeție a învierii propriu-zise; la fel ca faimoasa „vale a oaselor uscate“ din Ezechiel (Ezechiel 37), ar putea reprezenta o manieră simbolică de a vorbi despre renașterea poporului. Însă e posibil să se refere la învierea morților, ca în Daniel 12:2: „Mulți din cei ce dorm în țărâna pământului se vor scula“.

În al treilea rând, tot ce urmează după capitoul 40 are sens doar în perioada când evreii din exil contau pe sosirea regelui persan Cyrus al II-lea ca să biruiască Babilonul și să acorde permisiunea de a recoloniza țara. Cyrus e menționat nominal în 44:28 și 45:1 (versete consecutive), iar capitolele 46–47 sunt o lungă persiflare a babilonienilor, luându-le în derâdere zeii ca nimic altceva decât obiecte de lemn și piatră ce trebuie cărate pe „vite obosite“ și comparându-le cu Iahve, care, dimpotrivă, „îl poartă“ pe Israel (Isaia 46,1–2). Se convine în general că a doua parte a cărții lui Isaia se compune din două culegeri principale (ambele mărite probabil de cărturari succesivi), 40–55 și 56–66. Dintre acestea, de obicei prima e numită al Doilea sau Deutero-Isaia, iar ultima, al Treilea sau Trito-Isaia. Rezultă astfel că aceste două secțiuni nu sunt simple amplificări sau extensiuni ale cuvintelor lui Isaia, ci că la origine au fost cărți independente, de sine stătătoare, alipite apoi la capitolele 1–39.

Din câteva motive, al Doilea Isaia este o secțiune semnificativă a Bibliei ebraice. Vorbește aproape exclusiv despre binecuvântările care vor veni peste Israel, reprezentând astfel un nou punct de pornire după mesajul eminamente sumbru al profeților preexilici până la Ieremia inclusiv. Nu minimalizează ideea profeților că exilul a fost o pedeapsă pentru păcatele lui Israel, ci pur și simplu o privește ca pe ceva din trecut:

Trezește-te, trezește-te!
Scoală-te, Ierusalime,
care ai băut din mâna Domnului
potirul mâniei Lui,
care ai băut, ai sorbit până în fund
potirul ameteții...

Amândouă aceste lucruri ți s-au întâmplat
– dar cine te va plânge? –
pustiirea și dărăpănarea, foametea și sabia:
cum să te mângâi eu?

Așa vorbește Domnul tău,
Domnul Dumnezeuul tău, care apără pe poporul Lui:
„Iată că îți iau din mână potirul ameteții,
potirul mâniei Mele,
ca să nu mai bei din el.“ (Isaia 51:17, 19, 22)

Al Doilea Isaia nu prevestește doar o întoarcere a exilaților din Imperiul Babilonian, ci o adunare a evreilor risipiți prin toate colțurile pământului, o afluență atât de mare încât zidurile Ierusalimului nu-i mai pot cuprinde pe noii locuitori – din această privință, poate fi numită prima manifestare de sionism în Biblie:

Lărgeste locul cortului tău
și întinde învelitorile locuinței tale!
Nu te opri! Lungește-ți funiile
și întărește-ți țărâșii!
Căci te vei întinde la dreapta și la stânga,
sămânța ta va cotropi neamurile
și va locui cetățile pustii. (Isaia 54:2–3)

Și, aspect critic pentru gândirea teologică iudaică și creștină de mai târziu, al Doilea Isaia conține primele formulări explicite de monoteism iudaic, credința că numai Dumnezeuul lui Israel este Dumnezeuul adevărat și că toți ceilalți preținși dumnezei nu sunt nimic: nu rivali, nici măcar rivali neputincioși ai singurului Dumnezeu, ci pur și simplu inexistenți:

Așa vorbește Domnul, Împăratul lui Israel
și Răscumpărătorul lui, Domnul oștirilor:
„Eu sunt Cel dintâi și Cel de pe urmă
și afară de Mine nu este alt Dumnezeu.“ (Isaia 44:6)

Afirmația e remarcabilă: Iahve, care ar fi putut fi considerat învins de zeii Babilonului, este în realitate unicul Dumnezeu care există, și de fapt îi controlează pe babilonieni și pe Cyrus, cuceritorul lor. A devenit temelia reflecției ulterioare la natura lui Dumnezeu atât în iudaism, cât și în creștinism. Toți profeții sunt implicit monoteiști, întrucât nu țin seama de altă putere eficientă în univers afară de Dumnezeuul lui Israel, însă al Doilea Isaia este primul care articulează ideea atât de direct și lipsit de ambiguitate. Nu e limpede dacă la origine opera lui a fost complet distinctă de colecția oracolelor lui Isaia (indiferent de stadiul la care ajunsese până la începutul secolului

al VI-lea î.Cr.), ori dacă a fost concepută cu bună știință pentru a fi adăugată la corpusul lui Isaia. În favoarea celei de-a doua teorii se poate pleda, având în vedere că 1–39 prezintă pe alocuri semne de editare în stilul lui Deutero-Isaia. De pildă, tonul din Isaia 12 are multe afinități cu cel din Isaia 40–55.¹ Însă oricum ar fi, în Biblia ebraică, Isaia 40–55 constituie un bloc substanțial de material care face să avanseze gândirea teologică. (Merită remarcat că monoteismul explicit de aici este aproximativ contemporan cu filozofii presocratici din Grecia, care ajungeau la idei întru câtva similare. În nici unul din cazuri nu e clar de ce a avut loc o evoluție atât de caracteristică.)

Al Treilea Isaia este un corp de oracole mai puțin unificat decât Deutero-Isaia și se poate împărți în câteva colecții mai mici. Unele (de exemplu 57:1–13) revin la stilul profetic mai vechi al denunțării, criticând practici religioase (ale căror detalii sunt obscure), pe care scriitorul/profetul le socotește desfigurări ale iudaismului din zilele sale – probabil curând după recolonizarea Țării în anii 530 î.Cr. Altele (de exemplu 60–62) continuă și chiar potențează tonul frenetic din al Doilea Isaia, vorbind nu doar despre evreii exilați, ci și despre străini care se vor revărsa spre Ierusalim, punând temeliiile unei noi împărțiri israelite cu pace și belșug pentru toți:

Ridică-ți ochii împrejur și privește:
toți se strâng și vin spre tine!
Fiii tăi vin de departe
și ficele tale sunt purtate pe brațe.
Când vei vedea aceste lucruri vei tresări de bucurie
și îți va bate inima și se va lărgi,
câci bogățiile mării se vor întoarce spre tine
și vistieriile neamurilor vor veni la tine.
Vei fi acoperit de o mulțime de cămile,
de dromaderi din Madian și Efa;
vor veni toți din Seba,
aducând aur și tămâie,
și vor vesti laudele Domnului. (Isaia 60:4–6)

Textul are o paralelă într-un pasaj faimos din Proto-Isaia, 2:2–5, care datează probabil din aceeași perioadă târzie – figurează și în cartea lui Mica (4:1–4):

1. H.G.M. Williamson, în *The Book Called Isaiah: Deutero-Isaiah's Role in Composition and Redaction*, Oxford University Press, 1994 pledează pentru teza generală lui Deutero-Isaia ca redactor al capitolelor Isaia 1–9; exemplul de aici este discutat la pp. 119–121.

Se va întâmpla în scurgerea vremurilor
că muntele Casei Domnului
va fi întemeiat ca cel mai înalt munte;
se va înălța deasupra dealurilor
și toate neamurile se vor îngrămădi spre el.
Popoarele se vor duce cu grămada la el și vor zice:
„Veniți să ne suim la muntele Domnului,
la Casa Dumnezeului lui Iacov,
ca să ne învețe căile Lui
și să umblăm pe cărările Lui!“
El va fi Judecătorul neamurilor,
El va hotări între un număr mare de popoare,
așa încât din săbiile lor își vor făuri fiare de plug
și din sulitele lor, cosoare:
nici un popor nu va mai scoate sabia împotriva altuia. (Isaia 2:2–3, 4)

Sionul (Ierusalim) văzut ca punct focal al mântuirii întregii lumi este o perspectivă specifică începutului perioadei postexilice, când speranțele erau exuberante și nu se făcuse încă simțită realitatea mundenă a vieții cotidiene într-o provincie mărunță a Imperiului Persan.

Din nou, nu știm dacă Trito-Isaia a existat independent: poate a fost adăugat intenționat la sfârșitul lui Deutero-Isaia, ori poate a fost o colecție care se formase deja în stadiul prezent, când un scrib a alipit-o la sulul crescând al cărții lui Isaia.

Doar studiul cărții lui Isaia ar putea lua o viață întreagă, atât de complexă este creșterea și evoluția cărții, însă am spus destul cât să arătăm că ea poate ilustra la scară mică procesul de alcătuire a cărților profetice. Celelalte cărți profetice lungi, Ieremia și Ezechiel, prezintă dovezi similare de adăugiri și suplimentări. Pare verosimil că fiecare carte profetică a trecut prin câteva redactări înainte de a ajunge în forma actuală: lucrul e valabil inclusiv în cazul celei mai scurte, Obadia, care deși are un singur capitol, nu pare compusă de o singură mână.

REDACTAREA CĂRȚILOR

Dată fiind această varietate în părțile componente ale unor cărți ca Isaia, cum au fost ele compilate? Criticii biblici, germani îndeosebi, teoretizează adesea un proces complex care comportă numeroase ediții ale fiecărei cărți în parte, fapt care uneori generează ipoteze atât de încâlcite, încât devin contraproductive. La fel ca în cazul Pentateuhului, probabil cel mai bine este să ne imaginăm doar câteva ediții,

deși de fiecare dată când a fost copiată o carte scribul ar fi putut introduce mici modificări în versete individuale. Majoritatea celor care studiază profeții cred că prima ediție a fiecăreia dintre cărțile profetice timpurii a fost alcătuită de ucenicii profetului și că o a doua ediție s-a realizat în perioada exilului, când se credea că prevestirile sumbre ale respectivilor profeți se împliniseră deja și se înfiripau iarăși speranțe de viitor. Un asemenea proces va explica mai tot ce întâlnim în Amos, Osea, Mica, Isaia, Ieremia și Ezechiel. În cazul profeților post-exilici (Hagai, Zaharia, Maleahi) e posibil să avem de-a face cu o profeție așternută direct în scris, nu orală. Mai mult, profețiile nu mai prevestesc acum osânda necruțătoare, deși toți trei profeții îi critică aspru pe cei cărora li se adresează.

Însă și aici găsim din abundență semnele unei elaborări ulterioare. În cazul lui Zaharia, capitolele 9–14 sunt atât de diferite de restul cărții, plus că reflectă o situație mult mai târzie, încât adesea sunt numite al Doilea sau Deutero-Zaharia. După cum am văzut, în cazul lui Isaia materialul adițional nu datează doar din epoca exilică și începutul celei postexilice (40–66), ci probabil și dintr-o perioadă ulterioară: în cazul apocalipsei din 24–27 am putea avea oracole din perioada elenistică. Trebuie deci să presupunem că, pe lângă redactarea exilică a profeților preexilici, în cercurile scribilor au avut loc procese similare de adăugire și revizuire și după exil, ba chiar până în epoca celui de-al Doilea Templu. Fără îndoială actualizarea cărților profetice reprezenta o îndeletnicire importantă în rândul acestor scribi despre care – întrucât nu mai exista curte regală – bănuim că erau atașați de Templul din Ierusalim ori altminteri lucrau în administrația provinciei Yehud.

La un moment dat, în multe cărți s-au adăugat indicații privind data activității profeților, sub formă de titluri – spre exemplu:

Prorocia lui Isaia, fiul lui Amot, despre Iuda și Ierusalim, pe vremea lui Ozia, Iotam, Ahaz și Ezechia, împărații lui Iuda. (Isaia 1:11)

Cuvintele lui Ieremia, fiul lui Hilchia, unul dintre preoții din Anatot, din țara lui Beniamin. Cuvântul Domnului i-a vorbit pe vremea lui Iosia, fiul lui Amon, împăratul lui Iuda, în al treisprezecelea an al domniei lui, și pe vremea lui Ioiachim, fiul lui Iosia, împăratul lui Iuda, până la sfârșitul anului al unsprezecelea al lui Zedechia, fiul lui Iosia, împăratul lui Iuda, până pe vremea când a fost dus Ierusalimul în robie, în luna a cincea. (Ieremia 1:1–3)

Câteodată tipul de analiză descris adineauri a părut nociv pentru înțelegerea și utilizarea religioasă a cărților profetice – după cum critica surselor Pentateuhului i-a deranjat pe cititorii creștini și evrei. Reconstrucția profetului Isaia, spre exemplu, pare să se deosebească de imaginea profetului în ambele credințe: Isaia n-a fost nici învățător al Torei, nici prevestitorul lui Mesia care va veni, ci un actor politic preocupat de evenimentele catastrofale din Iuda și Ierusalim în zilele sale. Nici măcar adaosurile la carte, multe la număr, nu se concentrează prea mult asupra lui Mesia (9:2–7 și 11:1–9 constituind singurele excepții), ci se ocupă preponderent de evenimente internaționale contemporane profetului și de impactul lor asupra locuitorilor lui Israel și Iuda. Același lucru se poate spune despre aproape toate cărțile profetice și figurile profetice din spatele lor. Aceste persoane fac parte din istoria iudaismului și a creștinismului, însă învățăturile lor nu se apropie de nici una din cele două credințe în forma pe care o cunoaștem acum.

Pe de altă parte, analiza componentelor de fond ale scrierilor profetice nu echivalează cu un studiu complet al lor, căci la un moment dat ele au fost cu siguranță însăilate astfel încât să devină cărțile pe care le avem în prezent. După ce mai bine de un secol au dezasamblat cărțile pentru a vedea cum sunt construite, în ultimele decenii specialiștii biblici au început să se intereseze din nou de „forma finală”, cum i se zice uneori, cu alte cuvinte despre cărțile așa cum se găsesc acum în Biblie. Într-o Biblie tipărită (și, dacă tot veni vorba, într-o Biblie ebraică scrisă de mână) nu există un Deutero-Isaia sau un Trito-Isaia, nici Apocalipsa lui Isaia sau Oracolele împotriva popoarelor, ci doar o carte intitulată Isaia. Cu siguranță forma ei actuală merită și ea un studiu aparte, nu?

Presiunea pentru reexaminarea formei finale a cărților profetice a venit din două direcții. Studiile literare de la sfârșitul secolului XX au început să respingă metoda pe care Robert Alter o numește model arheologic de analiză a textelor biblice. Acesta identifică și cerne diverse straturi textuale, privilegiind o analiză mai mult estetică a modului cum ni se înfățișează textele astăzi. Cineva va fi dorit ca noi să le citim așa cum se găsesc acum; sau, chiar dacă nimeni nu a intenționat asta, cărțile, așa cum sunt, par să îndemne la o lectură integratoare. Mai multe despre acest parcurs spre forma finală vom discuta – din perspectivă literară – în capitolul 17. Însă mai există

și o preocupare de natură teologică pentru forma finală, impulsionată de atitudinea numită uneori abordare canonică a Bibliei. Cu alte cuvinte interesul pentru cărțile biblice ca părți ale canonului scripturar iudaic și creștin, al căror înțeles teologic depășește simpla sumă a părților care, istoric vorbind, au fost alăturate astfel încât să alcătuiască textele noastre de acum. Fie din punctul de vedere literar, fie din cel teologic, e logic să abordăm iarăși textele așa cum sunt și să ne întrebăm dacă ele corespund exact credinței creștine sau iudaice, deși părțile lor componente nu o fac.

Cine dorește să apere o interpretare mesianică tradițională a lui Isaia, de pildă, ar putea argumenta că textul e profund preocupat de regalitate. Se arată interesat de faptele regilor lui Iuda și conține oracole ce prevestesc sosirea unor regi noi (din nou, capitolele 9:2–7 și 11:1–9). Într-adevăr, capitolele 40–66 nu vorbesc despre un monarh nou, deși 45:1 îl descrie pe regele persan Cyrus ca unsul lui Iahve. Însă profețiile privind întoarcerea exilaților și adunarea străinilor, chiar dacă nu menționează un Mesia singular, se împletesc cu ideile iudaice și creștine de mai târziu despre epoca mesianică. De-a lungul unor asemenea direcții, întreaga carte ar putea fi înțeleasă întru câtva în armonie cu mesianismul ulterior – care fără îndoială a întrebuițat texte din Isaia pentru a-și valida ideile, după cum se vede în texte tipic mesianice, ca *Psalmii lui Solomon* (citați mai sus), din secolul I î.Cr. În mod asemănător, s-ar putea argumenta că, în forma actuală, Isaia prezintă o seamă de învățături morale relevante și pentru credincioșii de mai târziu. Din denunțarea păcatului la Isaia se pot deriva virtuți corespondente:

Vai de cei tari când este vorba de băut vin
și viteji când este vorba de amestecat băuturi tari,
care scot cu fața curată pe cel vinovat, pentru mită,
și iau drepturile celor nevinovați! (Isaia 5:22–23)

În ambele cazuri însă, asemenea lecturi vor părea că merg în răspăr cu cartea. Isaia e mai interesat de regi decât majoritatea profeților, însă cartea nu prezice venirea unui singur Mesia. În realitate, faptul reiese mai clar dacă luăm cartea ca pe un întreg finalizat decât dacă ne concentrăm fragmentar, pe câteva texte particulare, ca 9:2–7. Luat în ansamblu, Isaia vorbește în principal despre istoria lui Iuda și a Ierusalimului, despre dezastrele și triumfurile lor, și doar o interpretare alegorică ce transformă Ierusalimul în cetatea cerească a lui Dumnezeu va înlătura această impresie (v. capitolul 15). În plus, cartea conține extrem de puține porunci care îi spun cititorului cum să

se comporte, deci nu poate fi socotită o instruire pentru Tora decât dacă impunem din exterior acest cadru de lectură. În substanța ei nu identificăm nici o tendință care să ne permită o asemenea grilă de lectură. Cartea poate fi transformată fie în prevestire mesianică, fie în învățătură etică, însă doar violentând într-un fel sau altul impresia făcută cititorului. Concentrarea atenției asupra formei finale produce într-adevăr o lectură diferită de situația în care ne concentrăm asupra detaliilor mărunte ale părților componente, însă nu aduce cartea mai aproape de înțelegerea tradițională iudaică sau creștină a Scripturii.

În general, cărțile profetice, ca și părțile din care se alcătuiesc, sunt entități subversive, subminând fundamentele religiei instituite, în special cultele religioase statale din regatele israelite în vremurile preexilice și mașinațiile politice din perioada de dinaintea exilului. Citarea selectivă poate masca acest element, însă din lectura integrală a cărților emerge o condamnare clară a imaginii despre religie proprie comunităților cărora li se adresau profeții. Prevestirile dezastrelor au fost atenuate, dar nu neutralizate, prin adăugarea oracolelor de speranță, care spun că Domnul va „mângâia pe poporul său” (Isaia 40:1) *după* ce pedeapsa dumnezeiască s-a abătut asupra lui, însă nu sugerează în vreun fel că pedeapsa ar putea fi ocolită. Condamnările păcatului național nu sunt temperate niciodată de o atitudine înțelegătoare față de factorii ce ar fi putut împinge poporul la o purtare atât de rea, ci rămân severe și răspicate. Profeții nu erau oameni indulgenți, iar cărțile lor nu sunt deloc blânde: ei nu spun „pace, pace” unde nu e pace (Ieremia 6:14). Cuvintele lor nu sunt singurele din Biblia ebraică, iar alte texte, după cum am văzut, sunt mult mai încurajatoare. Iudaismul de mai târziu și-a însușit câteva trăsături ale mesajului profeților, în special condamnarea politeismului și închinarea la idoli, însă i-a și îmblânzit, mai degrabă ca învățători decât denunțători, după cum și creștinismul le-a auzit glasul critic, însă i-a privit mai ales ca pe heraldii unor vești bune, proclamând o nouă eră viitoare. Cu toate acestea, profeții, cu toată asprimea lor, dau o mărturie caracteristică și, după cum vom vedea, nu se insearează cu ușurință în nici unul dintre sistemele religioase care îi revendică drept parte din propriile Scripturi.

Cultura mesopotamiană și tradițiile Greciei antice prețuiau versul. Grecia a fost prima cultură care a dezvoltat scrierile de istorie „critică”, în proza lui Herodot și Tucidide; însă epica tradițională, poemele homerice, la fel ca *Epopoea lui Ghilgameș* din Mesopotamia, sunt în versuri. „Cărțile istorice” din Biblia ebraică, pe de altă parte, sunt aproape în întregime în proză, iar Biblia nu conține narațiuni în versuri.

Cu toate acestea, în Biblie se găsesc versuri din belșug. Uneori narațiunile în proză conțin secțiuni ce par a fi poeme mai vechi încorporate în povestire. Un exemplu faimos este cântarea de jale a lui David la moartea regelui Saul și a lui Ionatan, fiul acestuia, în bătaia purtată cu filistenii pe Muntele Ghilboa, din 2 Samuel 1:19–27, cu refrenul ei „Cum au căzut vitejii!”. Se spune (2 Samuel 1:18) că poemul era cunoscut sub titlul „Arcul”:

Fala ta, Israele, zace ucisă pe dealurile tale!
Cum au căzut vitejii!
Nu spuneți lucrul acesta în Gat,
nu răspândiți vestea aceasta în ulițele Ascalonului,
ca să nu se bucure fetele filistenilor,
ca să nu se laude fetele celor netăiați împrejur.

Munți din Ghilboa!
Nici rouă, nici ploaie să nu cadă pe voi!
Să nu fie pe voi nici câmpii care să dea pârgă pentru darurile de mâncare!
Căci acolo au fost aruncate scuturile vitejilor,
scutul lui Saul, ca și când n-ar fi fost uns cu untdelemn.

De la sângele celor răniți,
de la grăsimea celor mai voinici,
arcul lui Ionatan nu da înapoi niciodată
și sabia lui Saul nu se învârtea niciodată în vânt.

Saul și Ionatan, care s-au plăcut și s-au iubit
în timpul vieții lor, n-au fost despărțiți nici la moarte;

erau mai ușori decât vulturii,
mai tari decât lei.

Fiicele lui Israel, plângeți pe Saul,
care vă îmbrăca în stacojiu și alte podoabe,
care vă punea găтели de aur pe hainele voastre!

Cum au căzut vitejii
în mijlocul luptei!

Cum a murit Ionatan pe dealurile tale!
Mă doare după tine, frate Ionatane!
Tu erai plăcerea mea;
dragostea ta pentru mine era minunată,
mai presus de dragostea femeiască.

Cum au căzut vitejii!
Cum li s-au pierdut armele!

Această cântare, împreună cu un alt poem, va fi fost consemnată în „Cartea Dreptului” (Iosua 10:13 și 2 Samuel 1:18); mai citim și despre „Cartea războaielor Domnului” (Numeri 21:14) – cărți care s-au pierdut. Altor cântări nu li se atribuie un titlu în text, dar mulți le socotesc printre cele mai vechi secțiuni din Biblia ebraică, de pildă cântarea cântată de Moise la trecerea Mării Roșii (Exod 15:1–18) – în epoca modernă numită uneori Cântarea Mării; cântarea Deborei din Judecatori 5; și rugăciunea Anei din 1 Samuel 2:1–10.

Cele spuse până acum sugerează că linia care desparte versul de proză e limpede și precisă. În realitate, lucrurile nu stau așa. Într-o Biblie ebraică tradițională, foarte puține texte sunt dispuse ca versuri, una din rarele excepții fiind Exod 15:1–18. (Bibliile ebraice tipărite, ca *Biblia Hebraica Stuttgartensia*¹, ediția utilizată de majoritatea celor care studiază Vechiul Testament, dispune în versuri multe pasaje din profeți, psalmi și cărțile istorice, dar asta reprezintă o convenție modernă, nu una cu rădăcini antice.) Criterii clare pentru identificarea versurilor au apărut de-abia în secolul al XVIII-lea, însă distincția dintre vers și proză rămâne dificil de aplicat în numeroase texte. De obicei stabilirea caracteristicilor marcante ale versului ebraic i se atribuie criticului biblic Robert Lowth, episcop al Londrei (1710–1787), în opera sa *On the Sacred Poetry of the Hebrews*.²

1. *Biblia Hebraica Stuttgartensia*, Württembergische Bibelanstalt, Stuttgart, 1968.

2. Robert Lowth, *Lectures on the Sacred Poetry of the Hebrews*, ediția a II-a, London, 1816. Discuții importante despre paralelism se găsesc în Robert Alter, *The Art of Biblical Poetry*, ediție revizuită, Basic Books, New York, 2011, și

Descoperirea lui Lowth a stat în ideea că determinante nu sunt nici rima, nici ritmul, ci un aspect al *conținutului* poemelor, pe care el l-a numit paralelism (*parallelismus membrorum*). În mod tipic, versurile în ebraică se realizează prin alăturarea a două rânduri care afirmă fie același lucru, cu ajutorul sinonimelor, fie lucruri contrare, cu ajutorul antonimelor. Un exemplu de paralelism sinonimic este psalmul 91:1:

Cel ce stă sub ocrotirea Celui Preaînalt
și se odihnește la umbra Celui Atotputernic.

Stă/se odihnește, ocrotirea/umbra și Celui Preaînalt/Celui Atotputernic formează trei perechi distincte care comunică exact aceeași informație, dar cu variații de vocabular.

Paralelismul antonimic (de obicei numit antitetetic), mult mai rar, poate fi observat în Proverbe 21:28:

Martorul mincinos va pieri,
dar omul care ascultă bine va vorbi totdeauna cu izbândă.

Paralelismul nu caracterizează toate textele identificabile ca versuri, dar este extrem de comun. Criteriul paralelismului se remarcă prin aceea că se păstrează intact la traducerea în alte limbi, cu rezultatul că pierdem mai puțin din efectul original al poeziei ebraice decât s-ar putea pierde în cazul altor sisteme.¹

Alte tipuri mai complexe de versificație comportă paralelismul numit uneori „în trepte“, de pildă cel din Cântarea Deborei, ce jubilează pentru uciderea războinicului vrăjmaș Sisera de către Iaela (pentru amănunte, v. Judecători 4):

Cu o mână a luat țărșul
Și cu dreapta, ciocanul lucrătorilor,
A lovit pe Sisera,
i-a despicat capul
și străpuns tâmpla.
El s-a ghemuit: a căzut
și s-a culcat la picioarele ei;
s-a ghemuit și a căzut la picioarele ei;
acolo unde s-a ghemuit, acolo a căzut fără viață. (Judecători 5:26–27)

Orice cititor și-ar da seama că are în față versuri, chiar dacă textul ar fi dispus în pagină ca proză. Însă în multe cazuri prezența poeziei

James L. Kugel, *The Idea of Biblical Poetry: Parallelism and its History*, Yale University Press, New Haven and London, 1981.

1. V. comentariile făcute de C.S. Lewis pe acest subiect în scurta sa carte *Reflections on the Psalms*, Geoffrey Bles, London, 1958, capitolul 1.

e mai puțin evidentă, iar criteriul paralelismului formulat de Lowth a reprezentat un salt înainte în studiile biblice. A ajutat la identificarea multor texte profetice ca poezie: în versiunile mai vechi ale Bibliei sunt tipărite ca proză, însă recunoașterea locurilor poetice are avantaje. Secțiunea pe care o numim Deutero-Isaia (Isaia 40–55) conține numeroase pasaje scrise de la un capăt la altul utilizând în mod evident paralelismul:

Azcoltă acum, Iacove, robul Meu,
Israele, pe care te-am ales!
Așa vorbește Domnul, care te-a făcut
și întocmit și care de la nașterea ta este sprijinul tău:
nu te teme de nimic, robul Meu Iacov,
Israelul Meu, pe care l-am ales.
Căci voi turna ape peste pământul înșet
și râuri pe pământul uscat;
voi turna Duhul Meu peste sămânța ta,
și binecuvântarea mea peste odraslele tale,
și vor răsări ca firele de iarbă între ape,
ca sălciile lângă pâraiele de apă. (Isaia 44:1–4)

De la Lowth încoace, mulți dintre cercetătorii poeziei ebraice au atras atenția că, de unul singur, criteriul paralelismului nu e suficient pentru identificarea versurilor, dat fiind că unele versuri nu prezintă paralelism:

Eu sunt sărac și lipsit,
dar Domnul Se gândește la mine. (Psalmul 40:17)

Pentru ce te făleşti
cu răutatea ta, asupritorule? (Psalmul 52:1)

Pentru a acoperi și asemenea cazuri uneori se întrebuințează expresia „paralelism sintetic“, dar soluția e într-o câțva disperată, încercând să salveze principiul că poezia comportă întotdeauna paralelismul, chiar și atunci când dovezile o infirmă. De fapt, mai există un criteriu de identificare a versurilor, mai precis faptul că textul se poate împărți în rânduri scurte, ca în exemplele de mai sus. Aceste rânduri tind să aibă un anumit tipar ritmic, de obicei un tempo cu trei bătăi principale: cel ce stă sub ocrotirea Celui Preaînalt și se odihnește la umbra Celui Atotputernic (un alt efect care supraviețuiește tranziției în engleză, deși nu în toate limbile). A vorbi cu mai multă exactitate de atât despre metru în ebraică ar însemna să ne hazardăm, dar se pare că un anumit șablon de accentuare este într-adevăr caracteristic. Majoritatea cazurilor prezintă două rânduri, fiecare cu trei accente, iar acolo unde tiparul variază, o face într-un anumit scop. În

cartea Plângerilor, bunăoară, întâlnim numeroase distihuri în metru care a primit denumirea de metru *qinah* (plângere): în el, după un rând cu trei accente urmează unul cu două accente în loc de trei, astfel încât versul șchiopătează. În mod necesar paralelismul nu va mai fi aici complet. Iată un pasaj cu accentele din ebraică, marcate cât de bine va permite traducerea:

Eu sunt *omul* care a văzut *suferința*
Sub *nuiăua* *urgiei* Lui.
El m-a *dus*, m-a *mănat*
în *întuneric*, și nu în *lumină*.
Numai împotriva mea *Își întinde*
și își *întoarce* mâna toată *ziua*. (Plângeri 3:1–3)

Descoperirea versului ebraic a avut consecințe importante. Nu e doar o descoperire valoroasă în sine, ci una care ne permite să discernem liniile de demarcație dintre proză și poezie, contribuind astfel la teoriile privind compunerea cărților biblice. Studiul cărții lui Ieremia, spre exemplu, s-a schimbat după ce s-a constatat că anumite pasaje sunt în versuri și altele în proză, fapt ce a condus la ipoteze despre originea separată a celor două tipuri de material: poate Ieremia a fost poet, iar editorii de mai târziu au adăugat extinsele secțiuni în proză (adesea proză „deuteronomistă” – v. capitolul 2).¹

PSALMII²

Colecțiile majore de versuri din Biblia ebraică includ cărțile Iov și Proverbe, pe care le-am cercetat ca scrieri sapiențiale. Însă exemplele clasice de poezie ebraică sunt Psalmii. Psalmii biblici nu alcătuiesc un gen literar separat, ca literatura sapiențială, narațiunea sau profeția, ci sunt o culegere de poeme variate. Majoritatea sunt rugăciuni

1. V. analiza în E.W. Nicholson, *Preaching to the Exiles: A Study of the Prose Tradition in the Book of Jeremiah*, Blackwell, Oxford, 1970, și Robert P. Carroll, *From Chaos to Covenant: Uses of Prophecy in the Book of Jeremiah*, SCM Press, London, 1981, care formulează argumentul că Ieremia a fost poet și că toate secțiunile în proză din cartea omonimă sunt, de fapt, adăugirile unor scriitori de mai târziu.

2. Un ghid bun pentru Psalmi este William P. Brown (coord.), *The Oxford Handbook of the Psalms*, Oxford University Press, 2014, care tratează exhaustiv majoritatea subiectelor acoperite în prezentul capitol. V., de asemenea, Susan E. Gillingham, *The Poems and Psalms of the Hebrew Bible*, Oxford University Press, Oxford, 1994.

adresate lui Dumnezeu, fie de un individ, fie de un grup (ori de amândouă) și sunt clasificate adesea ca plângeri, deși în unele cazuri s-ar potrivi mai bine termenul „cereri“.

Doamne, ascultă-mi rugăciunea
și s-ajungă strigătul meu până la Tine!
Nu-mi ascunde Fața Ta
în ziua necazului meu!
Pleacă-Ți urechea spre mine când strig!
Ascultă-mă degrabă! (Psalmul 102:1-2)

Pentru ce, Dumnezeule, ne lepezi pentru totdeauna?
Pentru ce Te mânii pe turma pășunii Tale?
Adu-Ți aminte de poporul Tău, pe care l-ai câștigat odinioară,
pe care l-ai răscumpărat ca seminție a moștenirii Tale! (Psalmul 74:1-2)

După cum se vede din aceste exemple, rugăciunea din psalm poate fi rostită în numele unui individ sau al colectivității lui Israel. În consecință, de obicei se vorbește despre „plângeri individuale“ și „plângeri comunitare“. Însă lucrurile sunt mai complicate, deoarece unii psalmi trec de la un subiect la altul. Psalmul 102 reprezintă un exemplu tipic: primele douăsprezece versete par rugăciunea unui om către Dumnezeu, ca să-l ajute în boala grea de care suferă. Dar apoi, în versetul 13, citim:

Tu Te vei scula și vei avea milă de Sion;
căci este vremea să te înduri de el,
a venit vremea hotărâtă pentru el.
Căci robii Tăi iubesc pietrele Sionului
și le e milă de țărâna lui. (Psalmul 102:13-14)

Pare-se că plângerea personală s-a preschimbat într-o plângere comunitară pentru nimicirea Ierusalimului. Tema continuă în restul psalmului, dar frământările individuale ies iarăși la suprafață:

El mi-a frânt puterea în drum
și mi-a scurtat zilele.
Eu zic: „Dumnezeule, nu mă lua
la jumătatea zilelor mele,
Tu, ai cărui ani
țin veșnic“. (Psalmul 102:23-24)

La sfârșit revenim totuși la o referință colectivă:

Fiii robilor Tăi își vor locui țara
și sămânța lor va rămâne înaintea Ta.
(Psalmul 102:28)

O explicație posibilă ar fi îmbinarea a doi psalmi, însă cel puțin în cazul discutat aceasta nu pare probabilă, din moment ce psalmul lasă o impresie puternică de unitate și coerență. Alta ar fi „colectivizarea” unei plângeri individuale sau, alternativ, „individualizarea” unei plângeri colective prin adăugarea de material suplimentar. Dar, încă o dată, această teorie nu este atractivă din cauza senzației de unitate, deși în alți psalmi o astfel de ipoteză ar fi într-adevăr plauzibilă – spre exemplu psalmul 130:

Din fundul adâncului, Te chem, Doamne!
Doamne, ascultă-mi glasul!
Să ia aminte urechile Tale
la glasul cererilor mele!
Dacă ai păstra, Doamne, aducerea aminte a nelegiurilor,
cine ar putea sta în picioare, Doamne?
Eu nădăjduiesc în Domnul, sufletul meu nădăjduiește
și aștept făgăduința Lui.
Sufletul meu așteaptă pe Domnul
mai mult decât așteaptă străjerii dimineța,
da, mai mult decât așteaptă străjerii dimineța.

Israele, pune-ți nădejdea în Domnul,
căci la Domnul este îndurarea
și la El este belșug de răscumpărare!
El va răscumpăra pe Israel
din toate nelegiurile lui.

Pare că rugăciunea de iertare a fost amplificată aici cu două versete adresate poporului. Un tipar similar se remarcă în psalmii 125 și 128, unde se rostesc binecuvântări asupra dreptilor și familiilor lor, dar psalmul se încheie cu: „Pacea să fie peste Israel” (Psalmii 125:5, 128:6).

Poate în psalmul 102, dar și în alți psalmi complecși, avem de-a face cu o identificare a nevoilor individului cu cele ale națiunii, astfel încât textul lunecă deliberat de la preocupările individuale la cele colective și invers. Vorbitorul din psalmul 102 își identifică propria nenorocire cu cea a poporului și, viceversa, nu vede vreo incongruență dacă o menționează mai întâi pe una și apoi pe cealaltă. Unii ar putea sugera că această atitudine este caracteristica unei mentalități străvechi, însă mie mi se pare că nu suntem prea departe de empatia pe care o poate simți un individ de azi cu o entitate colectivă: stat, partid politic, biserică sau club sportiv. Hotarele dintre „eu” și „noi” pot fi fluide.

Odată ce începem să ne întrebăm cum se întrebuințau Psalmii în Israelul antic, oscilația dintre accentul pus pe colectivitate sau pe individ se complică și mai mult decât aspectele descrise adineauri. Biblia ebraică nu dă multe indicii în legătură cu utilizarea efectivă a psalmodiei, deși cărțile Cronicilor spun că psalmii se intonau la Templu în timpul serviciului divin – mărturii despre practica celui de-al Doilea Templu, postexilic, dar nu pentru cel al lui Solomon, deși despre Templul lui Solomon se presupune că vorbește cronicarul postexilic. (V. 1 Cronici 16:2, 2 Cronici 5.) Chiar dacă se utilizau la Templu, probabil că plângerile nu se intonau în comun: nu ne vom închipui o adunare cântând laolaltă și nici măcar un cor numeros. Probabil că psalmii individuali de plângere erau cântați de o persoană – nu neapărat de suferinzii înșiși, ci mai degrabă de o bocitoare profesionistă. Ieremia ne spune că existau „plângătoare” care puteau intona bocete pentru răposați: v. Ieremia 9:17–22, unde bocitoarele cântă: „Căci moartea s-a suit pe ferestrele noastre, a pătruns în casele noastre împărătești”. Însă asta ar putea fi la fel de adevărat și în cazul plângerilor colective, un singur cântăreț reprezentând întreaga comunitate. Dacă luăm în calcul această posibilitate, linia între colectiv și individual începe să se estompeze și mai mult.

Psalmii au fost *scriși* pentru uzul liturgic? Nu știm. În lumea modernă, poemele lirice menite lecturii private se întrebuințează uneori în serviciul liturgic. De pildă, câteva dintre poeziile lui George Herbert (1593–1633) se cântă în mod obișnuit ca imnuri în tradiția anglicană/episcopaliană. La fel, în rugăciunea privată se pot medita și folosi imnuri hărăzite cântării în comun, ca multe dintre imnurile lui Luther. În fața unui text despuiat, fără indicații privind contextul și utilizarea, nu avem cum să ne dăm seama care era scopul originar și, în orice caz, se prea poate ca de-a lungul timpului mulți psalmi să-și fi schimbat întrebuințarea.

Până acum ne-am concentrat asupra „plângerilor”, însă Psaltirea include numeroși psalmi de laudă și de mulțumire. Și în cazul lor se ridică întrebarea dacă trebuie citați ca expresia unor sentimente individuale sau comunitare. Unii par neîndoielnic destinați unui context colectiv, public:

Strigați de bucurie către Domnul, toți locuitorii pământului!
 Slujiți Domnului cu bucurie,
 veniți cu veselie înaintea Lui!
 Să știți că Domnul este Dumnezeu!

El ne-a făcut, ai lui suntem:
noi suntem poporul Lui și turma pășunii Lui.
Intrați cu laude pe porțile Lui,
Intrați cu cântări în curțile Lui!
Lăudați-L și binecuvântați-I Numele!
Căci Domnul este bun;
bunătatea Lui ține în veci
și credincioșia Lui, din neam în neam. (Psalmul 100)

Neprihăniților, bucurați-vă în Domnul!
Oamenilor fără prihană le șade bine cântarea de laudă.
Lăudați pe Domnul cu harpa,
lăudați-L cu alăuta cu zece coarde!
Cântați-I o cântare nouă!
Faceți să răsunе coardele și glasurile voastre! (Psalmul 33:1-3)

Asemenea psalmi pot fi folosiți de un individ, însă doar în sensul de membru al „Israelului” ca întreg. Însă există și mulțumiri individuale, ca psalmul 34:

Voi binecuvânta pe Domnul în orice vreme;
lauda Lui va fi totdeauna în gura mea.
Să mi se laude sufletul în Domnul!
Să asculte cei nenorociți și să se bucure...

Eu am căutat pe Domnul și mi-a răspuns:
m-a izbăvit din toate temerile mele.

Când strigă un nenorocit, Domnul aude
și-l scapă din toate necazurile lui. (Psalmul 34:1-2; 4, 6)

Îmi pusesem nădejdea în Domnul,
și El S-a plecat spre mine, mi-a ascultat strigătele.
M-a scos din groapa pieirii,
din fundul mocirlei;
mi-a pus picioarele pe stâncă
și mi-a întărit pașii.
Mi-a pus în gură o cântare nouă,
o laudă pentru Dumnezeuul nostru. (Psalmul 40:1-3)

Și aici e posibil să ne imaginăm un grup folosind un psalm ce vorbește despre un singur credincios, dat fiind că individul poate fi socotit ca reprezentant al grupului: și, de cealaltă parte, un individ poate întrebuința o mulțumire colectivă în rugăciunea privată, cum au făcut și continuă să facă mulți evrei și creștini.

O seamă de psalmi biblici nu i se adresează lui Dumnezeu, nefiind lamentații sau laude, ci învățături. Exemple ar fi psalmii 1, 37, 49, 73, 112. Să luăm psalmul 37:

Nu te mânia pe cei răi
și nu te uita cu jind la cei ce fac răul;

căci sunt cosiți iute, ca iarba,
și se vestejesc ca verdeața.

Încrede-te în Domnul și fă binele;
locuiește în țară și umblă în credincioșie!
Domnul să-ți fie desfătarea
și El îți va da tot ce-ți dorește inima. (Psalmul 37:1-4)

Cel care vorbește e mai degrabă un înțelept decât un cântăreț profesionist, iar pentru acești psalmi nu e ușor să ne imaginăm un cadru public. Dacă figurau în cartea Proverbelor, nu i-ar fi dat nimănui prin minte să-i mute în Psaltire. S-au cântat și se cântă în cultul creștin (mai puțin în ritualul iudaic), dar sună oarecum bizar în acest context. Și mai bizar este psalmul 119. La fel ca alți câțiva psalmi, formează un acrostih, însă unul complicat: fiecare verset al fiecăreia dintre cele douăzeci și două de secțiuni începe cu aceeași literă a alfabetului. Așadar există o secțiune *aleph*, o secțiune *beth* și tot așa până la *taw*, ultima literă din alfabetul ebraic. Greu să nu ne gândim că a fost scris mai degrabă în scopul citirii decât al cântării sau recitării. Este o meditație întinsă despre frumusețea respectării Torei și fiecare rând conține un sinonim pentru Tora – legi, judecăți, orânduirii și așa mai departe. Dintr-un punct de vedere generic, amestecă rugăciunea sau plângerea cu lauda. Iată o secțiune reprezentativă:

Partea mea, Doamne, o spun,
este să păzesc cuvintele Tale.
Te rog din toată inima mea:
ai milă de mine, după făgăduința Ta!
Mă gândesc la căile mele
și îmi îndrept picioarele spre învățăturile Tale.
Mă grăbesc și nu preget
să păzesc poruncile Tale.
Cursele celor răi mă înconjoară,
dar nu uit Legea Ta.
Mă scol la miezul nopții să Te laud
pentru judecățile Tale cele drepte.
Sunt prieten cu toți cei ce se tem de Tine
și cu cei ce păzesc poruncile Tale.
Pământul, Doamne, este plin de bunătatea Ta;
învăță-mă orânduirile Tale! (Psalmul 119:57-64)

Unii găsesc plictisitor acest psalm – fără îndoială, cele 176 de versete ale sale sunt neîndurătoare –, dar eu aș fi de acord cu C.S. Lewis că e o frumusețe, echivalentul ebraic al unui sonet perfect.¹ În tradiția creștină, a fost citit multă vreme la „orele secundare”*, adică la momentele

1. C.S. Lewis, *Reflections on the Psalms*, capitolul 6.

* În tradiția creștin-ortodoxă face parte integrantă din slujba miezonopticii.

de rugăciune dintre rugăciunea de dimineață și cea de seară, observate mai mult de comunitățile monahale, mai puțin de laici. În acest context slujește la afirmarea angajamentului comunității de a ține legea lui Dumnezeu în toate aspectele vieții.

INTERPRETAREA LITURGICĂ A PSALMILOR

Cele spuse până acum reprezintă o lectură de bun-simț a Psalmilor, așa cum au fost concepuți sau întrebuințați în cultul public în unul din cele două Temple din Israelul antic (cel construit de Solomon, sau al Doilea Templu, construit după exil) sau în sălașurile de cult locale, care în secolul I î.Cr. căpătaseră deja forma pe care noi acum o numim sinagogă – case de rugăciune și studiu. Nu știm când au luat naștere sinagogile, dar în secolul I î.Cr. instituția exista cu siguranță și în Palestina, și în Diaspora, constituind contextul de receptare și studiu al textelor devenite mai apoi biblice. Un tip sau altul de utilizare publică a cărții Psalmilor e plauzibilă, dar în realitate nu putem afla decât lucruri extrem de vagi. Orice context de utilizare a lor anterior sinagogii ține de speculație. Nu știm nici cine, nici când a scris Psalmii. Unul sau doi presupun incontestabil exilul – de exemplu psalmul 137, „Pe malurile râurilor Babilonului, ședeam jos și plângeam când ne aduceam aminte de Sion“. Alții, ca psalmul 72, implică încă existența unui rege. Însă majoritatea ar putea proveni din diverse perioade din istoria lui Israel și ar fi putut fi compuși de scribi, cântăreți de la Templu sau alți poeți cărora nu le cunoaștem rolul în societate.

Pe parcursul secolului XX, îndeosebi în Scandinavia, dar și în Marea Britanie, s-a dezvoltat o școală de interpretare a psalmilor care pretinde că putem afla mult mai precis cum și când se întrebuințau aceștia. Școala își are originea în opera specialistului german în Vechiul Testament Hermann Gunkel (1862–1932).¹ Gunkel s-a numărat printre cei dintâi care au studiat Psalmii concentrându-se asupra posibilei lor utilizări în Israelul antic. Îi considera lirică religioasă – în nici un caz texte publice –, dar, fapt crucial, a argumentat că fuseseră *modelați după* texte care cunoscuseră o utilizare publică în perioade anterioare. El a realizat o taxonomie a feluritelor tipuri de

1. V. Hermann Gunkel, *An Introduction to the Psalms: The Genres of the Religious Lyric of Israel*, Mercer University Press, Macon, Georgia, 1998, după originalul german din 1933.

psalmi, din care m-am inspirat când am vorbit, de pildă, despre plângeri individuale și colective. Studentul său, cercetătorul norvegian Sigmund Mowinckel (1884–1965)¹, a sugerat că teoria lui Gunkel e prea reținută: de ce n-ar fi fost texte publice și psalmii pe care-i avem? După cum am văzut, e foarte plauzibil. Mowinckel a conceput o metodă de studiu ce promitea o înțelegere mult mai bună a uzului public al psalmilor. Doar de curând abordarea lui a început să lase loc altor întrebări despre Psaltire.

Teoria lui Mowinckel reprezintă fuzionarea a două abordări. Una este studiul comparativ al venerării liturgice în alte culturi din Orientul Apropiat antic, în special în civilizațiile asiriană și babiloniană din Mesopotamia. Din textele cuneiforme știm foarte multe despre riturile religioase ale acestor culturi și îndeosebi faptul că celebrau o sărbătoare a Anului Nou pe parcursul căruia se recita epica creației, iar regele era umilit ritual înainte de a fi reîntronat pentru următorul an. Mowinckel a presupus că această sărbătoare, numită *akitu*, avea cu siguranță paralele în Israel, prin urmare a emis ipoteza unei sărbători preexilice a Anului Nou la Ierusalim, întrunind caracteristici similare. Mai mulți psalmi s-ar potrivi cu o asemenea sărbătoare: bunăoară cei care vorbesc despre stăpânirea lui Iahve peste popor și lume, ca 93 și 96–99, poate și cei care au ca temă creația, ca 104.

Cealaltă cheie pentru reconstrucția cultului israelit de către Mowinckel a fost munca de pionierat desfășurată de Gunkel în domeniul numit critica formei. Această metodă, importantă și în studiul evangheliilor, după cum vom vedea în capitolul 8, constă în identificarea genului literar al textelor ce reflectă în substrat o tradiție orală, urmată de teoretizarea utilizării lor probabile într-un context social dat (în germană *Sitz im Leben*). Unele povestiri din Geneză, de exemplu, au sens ca răspunsuri la întrebările copiilor. „De ce e stâlpul ăla de sare acolo?“, „E Doamna Lot, care s-a uitat înapoi când au fost nimicite Sodoma și Gomora“. Din punctul de vedere al criticii formei, asemenea povestiri sunt clasificate ca *etiologii*: explicații ale originilor. Geneza 1 este o etiologie a lumii, o teorie a întregului, însă majoritatea istorisirilor etiologice din Biblie sunt mult mai modeste. Explică nume de locuri (de exemplu în Geneza 32:30, Peniel, locul unde Iacov îl vede pe Dumnezeu față în față, înseamnă „fața lui Dumnezeu“),

1. V. Sigmund Mowinckel, *The Psalms in Israel's Worship*, W.B. Eerdmans, Grand Rapids, Michigan, 2004, publicat în original în 1962, volum bazat pe lucrarea sa mult mai tehnică *Psalmenstudien*, Skrifter utgitt av Det Norske Videnskaps-Akademi, Kristiania, Oslo, 1921–1924, 2 vol.

fenomene naturale (ca stâlpul de sare din Geneza 19:26) sau uzanțe (de exemplu tabuul alimentar menționat în Geneza 32:32, care explică de ce israeliții nu mănâncă o anumită parte din pulpa animalelor: pentru că în încheștarea corp la corp cu Dumnezeu sau cu îngerul acestuia, Iacov a fost rănit la coapsă). La rândul lor, texte ca Psalmii se pot clasifica în funcție de posibilele contexte în care ar fi putut fi utilizate practic. După cum am văzut deja, pot fi catalogați ca plângeri individuale, plângeri colective, cântări de mulțumire și așa mai departe. Însă putem specula și pe marginea modului cum se întrebunțau în cultul public al lui Israel.

Spre exemplu, o lectură atentă revelează că unii psalmi combină plângerea sau cererea cu mulțumirea, ca următorul text despre biruința într-o bătălie viitoare:

Să te asculte Domnul în ziua necazului,
să te ocrotească Numele Dumnezeului lui Iacov,
să-ți trimită ajutor din locașul Său cel Sfânt și să te sprijine din Sion!
Să-Și aducă aminte de toate darurile tale de mâncare și să-ți primească
arderile-de-tot!
Să-ți dea ce-ți dorește inima și să-ți îplinească toate planurile tale!
Atunci noi ne vom bucura de biruința ta
și vom flutura steagul în Numele Dumnezeului nostru.
Domnul să-ți asculte toate dorințele tale!

Știu de acum că Domnul scapă pe unsul Său
și-i va răspunde din ceruri, din Locașul Lui cel Sfânt,
prin ajutorul atotputernic al dreptei Lui. (Psalmul 20:1–6)

Din perspectivă psihologică, psalmul devine straniu dacă e considerat poem liric: cum se leagă victoria din final cu primele rânduri, în care psalmistul se roagă pentru ea? Dacă e interpretat liturgic, s-ar putea ca psalmul să fie compus din alți doi psalmi între care ar fi putut fi inserat un oracol sau binecuvântarea unui preot sau profet. Aceasta ar fi avut rolul de a-l încredința de izbândă pe credincios (sau credincioși). De fapt, un psalm pare că păstrează și oracolul, și reacția la el (psalmul 60), însă în mulți alții trecerea de la cerere la mulțumire se poate explica printr-o intervenție survenită în serviciul liturgic între cele două părți ale psalmului (de exemplu psalmii 6, 7, 10, 12, 13, 22, 28, 31, 54, 59, 69, 71). Iată psalmul 28:

Doamne, către Tine strig.
Stânca mea! Nu rămâne surd la glasul meu.

Ascultă glasul rugăciunilor mele,
când strig către Tine
și când îmi ridic mâinile
spre Locașul Tău cel Sfânt!

Nu mă lua de pe pământ împreună cu cei răi
și cu oamenii nelegiuiți,
care vorbesc de pace aproapelui lor
și când colo au răutate în inimă!

Binecuvântat să fie Domnul,
căci ascultă glasul rugăciunilor mele!
Domnul este tăria mea și scutul meu;
în El mi se încrede inima
și sunt ajutat. De aceea îmi este plină de veselie inima
și-L laud prin cântările mele. (Psalmul 28:1-3, 6-7)

Sentimentul de încredințare din final, cum că Dumnezeu va ajuta negreșit, e brusc și inechivoc. Schimbarea de dispoziție ar putea fi psihologică, însă pare mai probabil că în timpul recitării psalmului s-a întâmplat ceva care a produs-o.

Odată ce găsim rostul acestui gen de interpretare, mulți psalmi ne dau informații amănunțite despre serviciul liturgic. Să luăm psalmul 118, unde punctul de vedere și, probabil, persoana care vorbește se schimbă de câteva ori. Pare scris pentru o procesiune spre Templu, căci în versetul 19 procesiunea ajunge la porți și adunarea se roagă:

Deschideți-mi porțile neprihănirii,
ca să intru și să laud pe Domnul!

La care preoții răspund în versetul 20:

Iată poarta Domnului:
pe ea intră cei neprihăniți.

La fel, în versetul 26 preoții binecuvântează adunarea:

Binecuvântat să fie cel ce vine în Numele Domnului!
Vă binecuvântăm din Casa Domnului.

Nimic din toate acestea nu se bazează pe dovezi solide, însă explică frecvențele schimbări ale tonului, precum și ale celui ce vorbește.

Combinând abordarea criticii formei cu studiul comparativ al cultului liturgic din Orientul Apropiat antic, putem merge mai departe. Psalmul 89 vorbește despre umilirea regelui lui Iuda, contravenind vădit făgăduințelor pe care i le-a făcut Iahve (v. versetele 38-45). În mod tradițional, psalmul e interpretat ca o cugetare la experiența exilului, regele în cauză fiind Ioiachin, eventual Zedechia, ambii exilați în secolul al VI-lea, când Ierusalimul a căzut în mâna babilonienilor. Metoda lui Mowinckel propune o cu totul altă posibilitate: psalmul nu se referă la un rege anume, ci mai degrabă la toți monarhii iudei, fiecare suspus ritualului anual al umilirii la sărbătoarea Anului Nou,

exact ca în Mesopotamia la sărbătoarea *akitu*. Așadar, psalmul nu reprezintă reacția la un eveniment istoric particular, ci un text reutilizabil care se aplică an de an regelui. Odată întrevăzută această posibilitate, câteva trăsături capătă sens: psalmul nu face referire la un inamic identificabil; nimic în el nu oferă vreun punct de sprijin pentru datarea textului; iar regele rămâne nu doar nenumit, ci și cu neputință de identificat.

Pe baza preocupărilor îngemănate pentru metoda comparativă și critica formei, Mowinckel și cei care l-au urmat au făcut reconstrucții detaliate ale cultului din Templul lui Solomon, reconstrucții atrăgătoare și convingătoare totodată. Nici una însă nu poate fi demonstrată: se întemeiază pe argumente de tipul „nu cumva” și „mai mult ca sigur!”. Forța abordării școlii lui Mowinckel nu stă atât în precizia reconstrucțiilor, care sunt cu necesitate speculative, cât în conștientizarea a două lucruri. Mai întâi, Israelul exista într-o lume a sărbătorilor culturale oficiale de care avea cu siguranță știință și e foarte posibil să le fi imitat; celălalt, că texte liturgice ca Psalmii ar putea foarte bine să se integreze în contexte culturale concrete și să ne ofere indicii pentru reconstruirea respectivelor contexte. După ce îl citești pe Mowinckel, Psalmii nu vor mai părea niciodată la fel.

ORDINEA PSALMILOR

Toate modele academice trec; nici teoriile lui Mowinckel n-au dăinuit. Interpretarea liturgică a Psalmilor n-a fost respinsă la modul general, iar cercetătorii interesați încă de reconstrucția Israelului preexilic rămân și acum atașați de școala lui Mowinckel, care furnizează informații rezonabile și imposibil de obținut pe alte căi despre viața liturgică a lui Israel. Însă de când studiile veterotestamentare sunt mai interesate de perioada Templului postexilic sau al Doilea Templu, a crescut și preocuparea pentru Psaltire ca volum compilat, diminuându-se cea pentru psalmii individuali și *Sitz im Leben*-ul lor original.¹

Cartea completă a Psalmilor, sau Psaltirea, nu putea apărea înainte de circa 300 î.Cr., pentru că unii psalmi individuali nu datează

1. V. în special Erich Zenger, *The Composition of the Book of Psalms*, Peeters, Leuven, 2010, și Susan E. Gillingham, „The Levites and the Editorial Composition of the Psalms”, în Brown (coord.), *Oxford Handbook of the Psalms*, pp. 201–228.

probabil dinainte de sfârșitul perioadei persane (încheiată prin cuceririle lui Alexandru cel Mare în 330). Este cazul psalmului 119, scris spre lauda Torei, menționat mai sus, dar și al altor psalmi, ca 49, care prezintă puncte de contact cu Ecleeziastul, ori psalmul 1, a cărui temă este tot Tora și pare conceput ca introducere la Psaltire. Totul sugerează că geneza Psaltirii a fost extraordinar de complicată. În forma actuală seamănă cu Pentateuhul sau Tora împărțită în cinci „cărți” (Psalmii 1–41; 42–72, 73–89; 90–106; 107–150). Însă diviziunile nu corespund unor întreruperi în teme sau sens – de exemplu psalmul 107 se găsește la începutul unei cărți, deși începutul seamănă foarte bine cu psalmii 105 și 106: „Lăudați pe Domnul”.

Urmează apoi perechi mai mici de psalmi ca psalmii 105 și 106, amintiți adineauri, doi psalmi „istorici”; psalmii 103 și 104, ambii începând cu „Binecuvântează, suflete, pe Domnul”; și psalmii 20 și 21, despre biruința regelui. Titlurile psalmilor, probabil mai târzii decât textele propriu-zise, arată că au existat indiscutabil colecții anterioare mai mici, ca „Psalmii lui David” (3–41, 51–70, 108–110, 138–144 cu câteva excepții), „Psalmii fiilor lui Core” (42–49, 85, 87–88) și „Psalmii lui Asaf” (73–83), care corespund *parțial* divizării în cărți. Pesemne aceste colecții s-au amestecat la organizarea Psaltirii în forma prezentă, cu adăugarea unui lot de psalmi fără titlu, mai ales cei din cartea a V-a.¹

Pe scurt, Psaltirea e o harababură. Pe deasupra, unele dovezi indică ordonări diferite în Antichitate. Sulul Psalmilor din peștera 11 de la Qumran dispune psalmii din cartea a V-a cu totul altfel decât tradiția masoretică, mai precis: 101, 102, 103, 109, 105, 146, 121–132, 119, 135, 136, 118, 145, 139, 138, 93, 141, 133, 144, 142, 143, 149, 150, 140,

1. Numerotarea psalmilor. Bibliile ebraice și protestante, pe de o parte, și Bibliile catolice și ortodoxe răsăritene, pe de alta, au modalități diferite de numerotare a psalmilor. Ele își au originea, respectiv, în Biblia ebraică și cea greacă/latină. Psalmii 1–8 sunt numerotați identic. Bibliile catolice și ortodoxe tratează psalmii 9 și 10 ca pe un singur psalm (psalmul 9) și începând de aici toate numerele sunt mai mici cu unu: psalmul 11 (ebraică) devine psalmul 10 (greacă și latină) și așa mai departe. În plus, Bibliile greacă și latină tratează tot ca pe un singur psalm psalmii 114 și 115 (ebraică). Însă asta nu mărește decalajul, căci tot tradiția greacă și latină împarte în două psalmul ebraic 116. De asemenea, în Bibliile greacă și latină psalmul ebraic 147 este divizat în două, devenind 146 și 147, astfel încât după el numerotarea ultimilor trei psalmi, 148–150, redevine identică în ambele tradiții. Prin urmare, se menține suma totală de 150 de psalmi. Unele Biblii mai practice tipăresc între paranteze numerotarea alternativă. La lectura operelor autorilor creștini timpurii e important să reținem că în general ei citează psalmii urmând numerotarea greacă/latină.

134. S-a sugerat câteodată că ar fi vorba de o simplă reordonare liturgică: altfel zis comunitatea de la Qumran cunoștea Psalmii în ordinea în care îi avem și noi, însă a realizat această variantă pentru că în această ordine îi cântau sau recitau – cam așa cum o comunitate iudaică sau creștină modernă ar face o carte de rugăciuni cu Psalmii tipăriți în ordinea în care sunt roștiți la rugăciune, fără a presupune că ordinea biblică e „greșită”. Însă majoritatea specialiștilor cred că ordinea de la Qumran este realmente o dispunere alternativă: nu neapărat în opoziție cu ordinea masoretică, dacă aceasta va fi existat deja, ci demonstrând mai degrabă că ordinea era încă fluidă la vremea sulurilor de la Marea Moartă, probabil ultimele două secole î.Cr. (Nici numărul psalmilor nu e fixat în mod absolut: versiunea greacă a Bibliei conține și psalmul 151, iar versiunea siriacă, psalmii 152–155.)

Interesul actual pentru forma finală a cărților profeților, găsirea coerenței acolo unde cercetătorii anteriori vedeau doar niște antologii diluate erau deja obiecte de studiu de sine stătătoare. Acestora li se adaugă acum și ordinea masoretică a psalmilor. Cercetarea ordinii Psaltirii e atât de populară încât a înlocuit, cel puțin momentan, interesul pentru reconstrucția liturgică care era la modă de la opera lui Mowinckel încoace. Ca mai mereu în cazul interesului curent pentru „forma finală a textului”, motivele sunt evidente. Unul derivă dintr-o preocupare literară: vorbim despre un text antic și respectat, de aceea pare întru totul probabil că a fost alcătuit conform unor principii coerente. Celălalt motiv este teologic: comunitățile iudaice și creștine au moștenit ordonarea masoretică a psalmilor, de aceea s-ar cuveni să presupunem că există un mesaj religios nu doar în textul fiecărui psalm în parte sau izolat de alții, ci și în structura finală a Psaltirii.

Nu s-ar zice că această căutare a unui înțeles de fond al întregii Psaltiri a avut mult succes, însă a dus la câteva observații foarte surprinzătoare. Psalmii 1 și 2 (care nu au titluri) par un prolog la Psaltire și sunt o pereche: mărturii antice atestă că unii îi socoteau un singur psalm. Scriitorul creștin Iustin Martirul (100–165 d.Cr.) îi citează ca pe un text continuu în *Apologia I*, capitolul 40. În Fapte 13:33, Pavel citează un verset din psalmul 2 și majoritatea manuscriselor spun că e din „psalmul al doilea”, însă altele atestă o tradiție alternativă care vorbește de „primul psalm”, probabil indicând indirect că cei doi psalmi erau socotiți unul singur.¹ Ei cuprind două teme recurente în Psalmi: Tora și regele. Cartea I continuă apoi cu un imn

1. Și Talmudul babilonian tratează cei doi psalmi ca pe unul singur, v. *Berakhot* 9b–10a.

de dimineață (psalmul 3), un imn de seară (psalmul 4) și încă un imn matinal (psalmul 5), deși secvența alternantă nu pare să se susțină în continuare. La sfârșitul Psaltirii orice cititor își dă seama că psalmii 147–150 formează un crescendo, inserând o chemare la a-l lăuda pe Dumnezeu în fiecare vers al ultimului psalm. Găsim și cazuri mai subtile de ordonare deliberată: de exemplu, psalmii 111 și 112 îl zugrăvesc pe Dumnezeu și respectiv omul drept în termeni remarcabil de similari, fapt ce sugerează că asocierea nu e întâmplătoare. Însă Psaltirea prezintă puține dovezi în direcția unei organizări structurale de anvergură care ar permite citirea cărții în perspectiva unui sens care se dezvăluie treptat. Asemenea Proverbelor, este în esență o antologie. Antologiile pot foarte bine să aibă o ordine internă, cu legături tematice, însă ar fi o greșală să căutăm mereu sens în această ordine. Și, ca multe alte antologii, psalmii dau impresia că datează din perioade diferite și că exprimă perspective teologice diferite, astfel încât ar fi imposibil să îi reunim într-un tot unitar, coerent.

Din acest punct de vedere, Psaltirea e un fel de microcosmos al Vechiului Testament în general. Doar hotărârea neclintită de a găsi ordine și unitate poate izbuti să treacă peste impresia simțită de majoritatea cititorilor, anume că au în față o lucrare întru câtva aleatorie. Ca multe alte scrieri ale Vechiului Testament, Psalmii împărtășesc multe idei teologice, așa cum împărtășesc și convențiile sistemului ebraic de versificare: calitatea de împărat a lui Dumnezeu, oameni drepti și nelegiuți, providența creatoare și răscum-părătoare a lui Dumnezeu. Însă nu deapănă o poveste întru totul consecventă. Nici Vechiul Testament în ansamblu nu o face: e plin de fundături și întorsături surprinzătoare. Este un motiv pentru care ne vine atât de greu să-l tratăm ca pe o Sfântă Scriptură unitară.

TEME DIN PSALMI

Psalmii abordează un spectru larg de chestiuni religioase întâlnite pretutindeni în Vechiul Testament.

Creația. Mai toată lumea crede că Geneza este principala relatare a creației în Biblie. Însă referințe la ea se găsesc și în alte locuri, de pildă în Iov (Iov 38), numai că sunt trecute ușor cu vederea. Și Psaltirea conține o seamă de pasaje, unele nu perfect concordante cu relatarea din Geneza, care ne spun cum era concepută creația în Israelul

antic. Psalmul 104 meditează îndelung la crearea pământului de către Dumnezeu și la grija lui ca animalele și oamenii să mănânce și să propășească:

Tu faci să crească iarba pentru vite
și verdețuri pentru nevoile omului,
ca pământul să dea hrană:
vin, care înveselește inima omului,
untdelemn, care-i înfrumusețează fața,
și pâine care-i întărește inima. (Psalmul 104:14–15)

Enumeră o gamă întreagă de făpturi făcute de Dumnezeu – păsări, vite, berze, capre sălbatice, iepuri sălbatici, lei –, dar nu spune nimic despre când sau cum le-a făcut Dumnezeu pe toate.

Însă în Psalmi iese când și când la suprafață o altă tradiție a creației, absentă din Geneza, care pune originile lumii pe seama unei întreceri între zei. O întâlnim și în epopeea babiloniană a creației, intitulată după cuvintele cu care începe, *Enuma eliš* („Când sus“), text ce datează de la începutul mileniului al II-lea î.Cr. Aici, căpetenia zeilor, Marduk, creează lumea fizică din trupul unei zeițe înfrântă, numită Tiamat sau Tiamtu, care simbolizează apele haosului ce existaseră înainte de întocmirea unei lumi bine orânduite. Episodul are un posibil ecou în Geneza 1:2 în apele peste care se mișcă duhul lui Dumnezeu, în ebraică *tehom*, termen ce ar putea fi înrudit cu Tiamat; însă în relatarea biblică nu există luptă divină, căci Dumnezeu pare a domina totul cu ușurință. Cu toate acestea, mitul este încă activ în Psalmi:

Tu îmblânzești mândria mării;
când se ridică valurile ei, Tu le potolești.
Tu ai zdrobit pe Rahab ca pe un hoit,
ai risipit pe vrăjmașii Tăi prin puterea brațului Tău.
Ale Tale sunt cerurile și pământul,
Tu ai întemeiat lumea și tot ce cuprindea ea. (Psalmul 89:9–11)

Tu ai despărțit marea cu puterea Ta,
ai sfărâmat capetele balaurilor din ape;
ai zdrobit capul leviatanului.

A Ta este ziua, a Ta este și noaptea;
Tu ai așezat lumina și soarele.

Tu ai statornicit toate hotarele pământului. (Psalmul 74:13–14, 16–17)

Rahab și Leviatan sunt monștri, la fel ca Tiamat, deși ambii masculini: Leviatan e familiar din textele în ugaritică, o limbă relativ apropiată de ebraică, vorbită în Siria, pe când Rahab nu e cunoscut în

afara Bibliei ebraice (a nu se confunda cu femeia cu acest nume din Iosua 2).

E de prisos să mai spunem, ca temelie a creației lumii, conflictul cu zeul-balaur reprezintă o versiune mult mai puțin monoteistă a nașterii lucrurilor decât relatarea din Geneză, deoarece sugerează că Dumnezeu a avut de biruit forțe ostile pentru a plămădi universul și a-i da formă.

Dumnezeu și Israel. Mulți psalmi meditează la relația specială dintre Dumnezeu și Israel, evocând legămintele încheiate prin Avraam sau Moise și preamărind statutul lui Israel de popor al lui Dumnezeu. Psalmul 74, citat mai sus, se termină implorându-l pe Dumnezeu să-și aducă aminte de legământ și echivalându-i pe vrăjmașii lui Israel cu forțele ostile pe care le-a învins la creație:

Ai în vedere legământul!

Căci locurile doznice din țară sunt pline de bârloguri de tâlhari.

Să nu se întoarcă rușinat cel apăsător,

ci nenorocitul și săracul să laude Numele Tău!

Nu uita strigătele potrivnicilor Tăi,

zarva care crește necurmat a celor ce se ridică împotriva Ta! (Psalmul 74:20-21, 23)

Psalmul 136 trece în revistă faptele mărețe săvârșite de Dumnezeu pentru Israel, înșirând moartea primilor-născuți și ieșirea din Egipt, despărțirea apelor la Marea Roșie și nimicirea oștirii în frunte cu Faraonul, cucerirea regilor canaaniți Sihon și Og, până la statornicirea lui Israel în țară. Iar în psalmul 115 ascultăm cum îl va binecuvânta Dumnezeu pe Israel și pe cei care-l alcătuiesc, de pildă casa lui Aaron (Psalmul 115:12-13).

De la un capăt la celălalt, Psaltirea presupune că Israel e poporul lui Dumnezeu, că potrivnicii lui Israel sunt potrivnicii lui Dumnezeu și invers:

O, Dumnezeule, de ai ucide pe cel rău!

Depărtați-vă de la mine, oameni setoși de sânge...

Să nu urăsc eu, Doamne, pe cei ce Te urăsc

și să nu-mi fie scârbă de cei ce se ridică împotriva Ta?

Da, îi urăsc cu o ură desăvârșită;

îi privesc ca pe vrăjmași ai mei. (Psalmul 139:19, 21-22)

Echivalarea vrăjmașilor vorbitorului cu potrivnicii lui Dumnezeu este una dintre principalele probleme pentru evreii și creștinii moderni în utilizarea Psalmilor. Ea se întemeiază pe ideea că Dumnezeu are

un popor aparte, pe care-l crește și ocrotește, însă acest lucru prezintă dezavantajul că îl poate face pe Dumnezeu să pară indiferent, ba chiar ostil, față de alte popoare. În ambele religii au existat curente care au reliefat tema ostilității divine față de străini, însă altele au privit statutul special al lui Israel (ori al comunității creștine) ca pe un mijloc de a extinde cunoașterea de Dumnezeu și binefacerile acestei cunoașteri la toată omenirea. În ciuda tonului vindicativ de pe alocuri, această temă este prezentă chiar și în Psalmi. Psalmul 148, de pildă, trece în revistă toate stihiele creației, pe care le cheamă să-l laude pe Dumnezeu (îngerii, soarele și luna, stelele, monștrii marini, focul și grindina, zăpada și ceața, munții și dealurile), iar apoi continuă:

Împărați ai pământului și popoare toate,
voievozi și toți judecătorii pământului. (Psalmul 148:11)

Evident, versetul de aici nu spune că străinii sunt excluși de la posibilitatea de a-l lăuda pe Dumnezeu. Cu toate acestea, psalmul se sfârșește astfel:

El a înălțat tăria poporului Său:
iată o pricină de laudă pentru toți credincioșii Lui,
pentru copiii lui Israel, popor de lângă El. (Psalmul 148:14)

Dumnezeu și omul. Deși mai peste tot în Biblia ebraică relația fundamentală a lui Dumnezeu este cu poporul lui Israel văzut ca o unitate, multe plângeri și mulțumiri din Psaltire par să implice o relație strânsă cu individul – chiar dacă în Psalmi pronumele „eu”, am văzut deja, desemnează grupul. Strigătele personale în restriște par să oglindească senzația veritabilă că Dumnezeu se interesează de individul care se roagă:

Îmi tremură inima în mine
și mă cuprinde spaima morții,
mă apucă frica și groaza
și mă iau florii.
Eu zic: „O, dacă aș avea aripile porumbelului,
aș zbura și aș găsi undeva odihnă!” (Psalmul 55:4–6)

Acest psalm pare să reflecte o situație ce nu poate fi decât a unui individ:

Nu un vrăjmaș mă batjocorește,
căci aș suferi;
nu potrivnicul meu se ridică împotriva mea,
căci m-aș ascunde dinaintea lui.
Ci tu, pe care te socoteam una cu mine,
tu, frate de cruce și prieten cu mine! (Psalmul 55,12–13)

Textul afirmă cu certitudine că Dumnezeu se va interesa și se va îngriji de necazul vorbitorului.

Ar fi de așteptat că individul la ananghie se va gândi la relația lui Dumnezeu cu tot Israelul, însă nu există practic dovezi în acest sens. Cu excepția psalmului 77, plângerile individuale nu conțin aproape niciodată reflecții la ce a săvârșit Dumnezeu pentru popor. Individul nu e înțeles în primul rând ca o submulțime a entității colective reprezentate de popor, ci are cu Dumnezeu o relație independentă de soarta poporului. Lui Dumnezeu îi pasă și de persoanele concrete:

Tu numeri pașii vieții mele de pribeag;
pune-mi lacrimile în burduful Tău!
Nu sunt ele scrise în cartea Ta? (Psalmul 56:8)

Dumnezeu e zugrăvit aici trecând nenorocirile credinciosului său într-un catastif și nu se sugerează undeva că ar fi parte din vreun catastif național mai mare.

Belșugul și suferința. Psalmii „sapiențiali” cugetă în mod deosebit la suferința celor buni și la bunăstarea celor răi, amintind uneori de cartea lui Iov, dar fără a ajunge vreodată la concluziile sceptice pe care le găsim acolo. Psalmii 37 și 73 chibzuiesc la propășirea nelegiuitorilor, însă ajung la concluzia că este trecătoare sau nu prețuiește cât sentimentul de comuniune cu Dumnezeu de care se bucură cei dreți, fie ambele variante:

Nu te mânia pe cei răi
și nu te uita cu jind la cei ce fac răul;
căci sunt cosiți iute, ca iarba,
și se vestejesc ca verdeța! (Psalmul 37:1–2)

M-am gândit la aceste lucruri ca să le pricep,
dar zadarnică mi-a fost truda,
până ce am intrat în Sfântul Locaș al lui Dumnezeu
și am luat seama la soarta de la urmă a celor răi.
Da, Tu-i pui în locuri alunecoase
și-i arunci în prăpăd.

Însă eu sunt totdeauna cu Tine,
Tu m-ai apucat de mâna dreaptă;
mă vei călăuzi cu sfatul Tău,
apoi mă vei primi în slavă.
Pe cine altul am eu în cer afară de Tine?
Și pe pământ nu-mi găsesc plăcerea în nimeni decât în Tine. (Psalmul 73:16–18, 23–25)

Psalmul 49, al cărui ton aduce mai mult cu Ecleziasul, cugetă că pe cei buni și pe cei răi îi paște aceeași soartă, așadar nelegiuitorii n-au

de ce să jubileze: „Dar omul pus în cinste nu dăinuiește, ci este ca dobitoacele care se taie“ (Psalmul 49:12, 20). Cu toate acestea, omul bun trăiește mai mult decât nelegiuirii, căci Dumnezeu îl „va scăpa“ din Locuința morților (Psalmul 49:15), pe când nelegiuirii coboară „ca o turmă în Locuința morților“ (49:14).

Alți psalmi oglindesc convingerea încetățenită în Vechiul Testament că Dumnezeu îi binecuvântează pe cei drepti: Psalmii 1, 5, 16 și 122 o afirmă cu încredere. Nici un psalm nu discută teoretic despre suferințele indivizilor buni, deși mulți psalmi sunt neîndoielnic rugile înălțate de o persoană care crede că propria bunătate o poate izbăvi de suferință. Iar unii psalmi penitențiali cer iertare pentru păcatele săvârșite, exemplul clasic fiind psalmul 51, faimos în aranjamentul muzical al lui Gregorio Allegri (1582–1652):

Ai milă de mine, Dumnezeule,
în bunătatea Ta!
După îndurarea Ta cea mare,
șterge fărădelegile mele.
Spală-mă cu desăvârșire de nelegiuirea mea
și curățește-mă de păcatul meu! (Psalmul 51:1–2)

În mod tradițional se spune că sunt șapte psalmi penitențiali, unul pentru fiecare păcat de moarte: 6, 32, 38, 51, 102, 130 și 143. Nu toți sunt cu adevărat penitențiali: Psalmul 6 e o plângere individuală care nu menționează ceva ce a greșit psalmistul, cerând în schimb izbăvirea de atacurile vrăjmașilor. Psalmul conține relativ puține aluzii la vreo greșeală săvârșită de cel portretizat în stare de rugăciune, dar mult mai multe trimiteri la ticăloșia potrivnicilor săi care sunt răi din fire.

Natura lui Dumnezeu. Dumnezeu din Psalmi e cu siguranță un Dumnezeu răzbunător (v. Psalmul 94:1: „Doamne, Dumnezeul răzbunărilor, Tu, Dumnezeul răzbunărilor, arată-Te!“), însă e și milostiv și iertător cu cei care i se roagă. Mai presus de toate, e socotit vrednic de laudă necurmată, cum stau mărturie numeroșii psalmi de laudă și de mulțumire. Câțiva psalmi oferă reflecții ample despre firea, providența și măreția lui Dumnezeu:

Binecuvântează, suflete, pe Domnul
și nu uita nici una din binefacerile Lui!
El îți iartă toate fărădelegile tale,
El îți vindecă toate bolile tale,
El îți izbăvește viața din groapă,
El te încununează cu bunătate și îndurare;
El îți satură de bunătăți bătrânețea
și te face să întineresti iarăși ca vulturul. (Psalmul 103:2–5)

Domnul este milostiv și plin de îndurare,
îndelung răbdător și plin de bunătate.
Domnul este bun față de toți
și îndurările Lui se întind peste toate lucrările Lui.

Ochii tuturor nădăduiesc în Tine,
și Tu le dai hrana la vreme. (Psalmul 145:8–9, 15)

Așadar, Dumnezeu susține tot ce a făcut și, de asemenea, îi mântuiește pe cei care i se încredințează în tot felul de năpaste. Toate acestea fac parte din concepția tradițională iudaică și creștină de Dumnezeu, la care Psalmii aduc multe contribuții. Mai există, desigur, și certitudinea că un asemenea Dumnezeu merită adorat: de unde numărul mare de psalmi de laudă și adorație, în special ultimii cinci psalmi din Psaltire, fiecare începând cu „Lăudați pe Domnul“ (*hallelu-yah* în ebraică).

Nu se face deosebire între Dumnezeul creației și providență, cea care diriguiește mersul întregii lumi, „ce dă hrană oricărei făpturi“. La fel, nu se face diferență nici între Dumnezeul care îl alege și-l ocrotește pe Israel și Dumnezeul care poartă de grijă fiecărui credincios în parte. Aceste funcții nu se împart între zei diferiți, ca într-un sistem politeist, ci constituie toate aspecte ale unicului Dumnezeu. Astfel, în practică, Psalmii sunt monoteiști, deși nu regăsim în ei nici o discuție teoretică despre monoteism – de fapt niciunde în Vechiul Testament, poate cu excepția lui Deutero-Isaia.

Dumnezeu și David. În mod tradițional Psaltirea mai e numită și „Psalmii lui David“, deși doar unii îi sunt atribuiți regelui în textul propriu-zis, alții fiind puși pe seama altor persoane – de pildă psalmul 72 e atribuit lui Solomon, iar psalmul 90, lui Moise. Însă mulți psalmi au indiscutabil legătură cu monarhia, iar David e pomenit în mai multe rânduri. Nici nu e de mirare, de vreme ce unii psalmi erau întrebuințați la ceremoniile din Templul lui Solomon, care era de fapt o capelă regală și parte din propria rațiune de a fi era celebrarea monarhiei. Se prea poate ca Psalmii ce exultă că „Domnul împărățește“ (Psalmii 93, 97 și 99) să fi avut menirea de a sprijini monarhia: Dumnezeu este rege, iar asta adeverește și susține regalitatea domnitorului omenesc. Și interpretarea contrară e posibilă: numai Dumnezeu este rege, deci nu-i loc pentru regi omenești. Iar în 1 Samuel 12:12, profetul Samuel îi mustră pe israeliții care ceruseră un monarh, căci „Domnul Dumnezeu vostru era împăratul vostru“. Totuși, în lumea antică regii omenești erau considerați de regulă reprezentanți pământești ai celui ceresc.

Doi psalmi – 89 și 132 – privesc explicit promisiunile făcute de Dumnezeu lui David. Primul amintește făgăduința lui Dumnezeu că nu se va lepăda niciodată de urmașii lui David, însă în versetele 38–51 psalmistul se lamentează că așa pare să fi făcut. Fără îndoială se referă la exil și la dispariția monarhiei, dacă nu cumva Mowinckel a avut dreptate iar psalmul se referă la o umilire rituală a regelui în cadrul unei ceremonii anuale. Alți psalmi fac aluzii mai puțin vădite la David. Psalmii 2 și 110 au jucat un rol major în scrierile creștine timpurii, întrucât referințele lor la rege erau considerate mesianice, iar Noul Testament i le aplică lui Isus:

Eu voi vesti hotărârea Lui.

„Domnul Mi-a zis: «Tu ești Fiul Meu!

Astăzi Te-am născut»“. (Psalmul 2:7)

Domnul a zis Domnului meu:

„Sezi la dreapta Mea

Până voi pune pe vrăjmașii Tăi sub picioarele tale“.

Domnul a jurat și nu-I va părea rău:

„Tu ești preot în veac, în felul lui Melhisedec“. (Psalmul 110:1, 4)

Aici Dumnezeu se adresează regelui asigurându-l că se va bucura de o preamărire aproape semidivină. Referința la Melhisedec, anticul preot-rege al Ierusalimului (v. Geneza 14:18–20), semnalează probabil că regele din descendența lui David a moștenit toate drepturile regilor care domniseră în Ierusalim înainte ca orașul să fie ocupat de israeliți.

Așadar, Psalmii atribuie regelui un statut înalt și nici unul nu critică monarhia. După cum am văzut mai sus, e foarte posibil ca unii să fi fost folosiți în ritualuri regale, însă nu putem ști cu certitudine.

Ierusalimul. În strânsă legătură cu monarhia este poziția Ierusalimului, „cetatea lui David“. Cum spune psalmul 122,

Ierusalime, tu ești zidit ca o cetate

făcută dintr-o bucată!

Căci acolo sunt scaunele de domnie pentru judecată,

scaunele de domnie ale casei lui David. (Psalmul 122:3, 5)

O seamă de psalmi proslăvesc Ierusalimul în calitate de centru și citadelă a regatului, iar câțiva se referă la tradiția inexpugnabilității lui, deoarece Dumnezeu îl va apăra mereu – o credință corelată într-un fel sau altul cu Isaia; e foarte greu să ne dăm seama dacă profetul o credea sau nu. Psalmul 48 reprezintă expunerea clasică a temei,

de obicei denumită de studiile veterotestamentare „inviolabilitatea Sionului”¹:

Mare este Domnul și laudat de toți
în cetatea Dumnezeului nostru,
pe muntele Lui cel sfânt. Frumoasă înălțime,
bucuria întregului pământ,
este muntele Sionului; în partea de miazănoapte²
este cetatea Marelui Împărat.

Căci iată că împărații se adunaseră:
doar au trecut împreună,
au privit-o, au înlemnit,
s-au temut și au luat-o la fugă. (Psalmul 48:1–2, 4–5)

Psalmul 76 atestă aceeași teorie în legătură cu Ierusalimul, locul unde Dumnezeu „a sfârșat săgețile, scutul, sabia și armele de război” (versetul 3).

În ce context se foloseau psalmii cu această temă? Ni i-am putea închipui recitați chiar înaintea unei bătălii sau – alternativ – cu regularitate, pentru a întări încrederea în cetatea regească. Arthur Weiser³ a sugerat că se cântau la o „sărbătoare regească a Sionului” desfășurată an de an, însă ideea a avut aceeași soartă ca toate reconstrucțiile academice ale sărbătorilor. Tema caracterului sacrosanct și a siguranței Ierusalimului a impregnat cu siguranță gândirea multora dintre cititorii Psalmilor și nicăieri nu e subliniată mai puternic ca în psalmul 46, modelul faimosului imn al lui Martin Luther „Ein feste Burg is unser Gott”, „Dumnezeu e cetățuia noastră întărită”:

Dumnezeu este adăpostul și sprijinul nostru,
un ajutor care nu ne lipsește niciodată în nevoi.

Dumnezeu este în mijlocul ei [cetății]: ea nu se clatină;
Dumnezeu o ajută în revărsatul zorilor.
Neamurile se frământă, împărățiile se clatină,
dar glasul Lui răsună, și pământul se topește de groază. (Psalmul 46:1, 5–6)

Tora. În sfârșit, unii psalmi au ca temă centrală Tora. Am observat acest lucru deja în psalmii 1 și 119. A doua jumătate a psalmului 19

1. Sion este numele folosit pentru a desemna Ierusalimul ca oraș sacru, deși probabil la origine se referea la o parte a Ierusalimului de mai târziu.

2. Ierusalimul nu este în „partea de miazănoapte” de oriunde ar privi un locuitor al țării. Însă cuvântul ebraic pentru „nord” e *zaphon*, iar Muntele Zafon era muntele sfânt al zeilor (analog cu Olimpul la greci) în textele ugaritice din Siria. Aici, nuanțele mitologice ale Muntelui Zafon au fost aproape sigur aplicate la Sion, lăsând în psalm această curioasă referință la miazănoapte.

3. V. Artur Weiser, *The Psalms: A Commentary*, SCM Press, London, 1962.

se concentrează tot asupra Torei și pare că o asemuiește cu soarele, subiectul primei jumătăți. Unii cred că aici avem doi psalmi uniți ulterior, însă chiar dacă așa ar sta lucrurile, cineva a văzut cu siguranță o legătură între cele două teme: după cum soarele dă lumină lumii, la fel Tora dă lumină unei vieți trăite bine:

Legea Domnului este desăvârșită
și înviorează sufletul;
mărturia Domnului este adevărată
și dă înțelepciune celui neștiutor;
orânduirile Domnului sunt fără prihană
și veselesc inima;
poruncile Domnului sunt curate
și luminează ochii.
Frica de Domnul este curată
și ține pe vecie;
judecățile Domnului sunt adevărate,
toate sunt drepte.
Ele sunt mai de preț decât aurul,
decât mult aur curat;
sunt mai dulci decât mierea,
decât picurul din faguri. (Psalmul 19:7–10)

De fapt psalmul 119 explică mai amănunțit desăvârșirea Torei așa cum e înfățișată aici, folosind aceeași gamă de sinonime; pe câtă vreme psalmul 1 îl laudă pe bărbatul care îi este credincios, făgăduindu-i belșug. Per ansamblu însă, psalmii sunt probabil mai vechi decât acest gen de reflecție asupra Torei, care nu a lăsat urme în alți psalmi, în afară de cei trei deja menționați. În linii mari, psalmiștii încuviințează o viață rânduită cum se cuvine, însă nu au deocamdată vocabularul tehnic al respectării Torei ca să o descrie.

Temele de mai sus nu pot fi cumulate ca și când ar alcătui o teologie unificată a Psalmilor; însă acoperă o mare parte dintre subiectele discutate în toată Biblia ebraică, astfel încât din această perspectivă putem considera Psaltirea ca pe o Biblie ebraică în miniatură.

INTERPRETĂRI IUDAICE ȘI CREȘTINE ALE PSALMILOR

Psalmii pun cu acuitate problema autorității biblice. În cazul legii și înțelepciunii, mare parte din material îmbracă o formă imperativă, astfel încât ne putem da măcar seama cum arăta un text înzestrat cu autoritate, și nu una oarecare, ci divină. Dar, la fel ca scrierile narrative, Psalmii nu iau forma unui mesaj divin adresat cititorilor

umani, ci în majoritatea cazurilor reprezintă clar discursuri omenеști, uneori adresate altor oameni (cât se poate de limpede în psalmii „sapiențiali“), dar cel mai adesea lui Dumnezeu. Cum putem citi o colecție de texte în care oamenii i se adresează lui Dumnezeu folosindu-se de un fel de cuvântări divine adresate nouă? În mod caracteristic, creștinii și evreii au adoptat strategii diferite. Creștinii au dorit să citească Psalmii, la fel ca pe celelalte cărți din Biblia ebraică, ca pe o profeție. În Noul Testament, David (presupusul autor al Psalmilor) e pomenit deseori ca profet (de exemplu Fapte 2:25–36; 4:23–28), iar versete individuale sunt izolate ca ilustrări ale puterilor sale profetice – cu alte cuvinte abilitatea lui de a prezice venirea lui Mesia în persoana lui Isus:

Fiindcă David era proroc și știa că Dumnezeu îi făgăduise cu jurământ că va ridica pe unul dintre urmașii săi pe scaunul lui de domnie, despre învierea lui Cristos a prorocit și a vorbit el, când a zis că sufletul lui nu va fi lăsat în Locuința morților și trupul lui nu va vedea putrezirea. (Fapte 2:30–31)

Evreii, pe de altă parte, au avut tendința de a asimila Psalmii Torei, considerând că și versetele care i se adresează lui Dumnezeu sunt esențialmente îndrumări dumnezeiești date lui Israel, pentru a încuraja respectarea Torei și mai buna ei interpretare. Spre exemplu, în compilația de învățăături iudaice din secolul al II-lea d.Cr. numită *Mișna* găsim:

De unde aflăm că în Ziua Ispășirii ungerea e deopotrivă cu [adică la fel de rea ca] băutul? Deși chestiunea nu e dovedită, un indiciu se află în aceea că stă scris: „îl pătrunde ca apa înăuntrul lui, ca untdelemnul în oase“ [Psalmul 109:18]. (*Mișna Șabbat* 9:4)

S-a rânduit ca omul să-și salute seamănul [folosind] numele [lui Dumnezeu], fiindcă stă scris: „Este vremea ca Domnul să lucreze, căci ei calcă Legea Ta“ [Psalmul 119:126]. (*Mișna Berakhot* 9:5)

Astăzi, majoritatea cititorilor nu găsesc firească nici una din cele două abordări, însă în trecut ambele li s-au părut intuitiv firești comunităților respective, iar grupurile iudaice și creștine tradiționale le respectă în continuare. După cum vom vedea în capitolul 14, amândouă sunt răspunsuri ușor de înțeles la necesitatea de a construi o punte între textul pestrît al Scripturii, cu lipsa lui de imperative divine ori definiții doctrinare, și necesitățile practice ale religiilor care și-l însușesc ca document fondator. Psaltirea s-a dovedit importantă pentru ambele credințe, însă din motive diferite. Deși amândouă au

folosit-o pentru cânt în cadrul serviciilor religioase, când vine vorba de interpretare, fiecare merge pe calea ei.¹

Pentru cititorul modern, creștin sau evreu, valoarea Psalmilor nu stă în nici una din aceste două abordări, ci în faptul că acoperă atât de multe teme biblice. Poate nu sunt revelație divină, dar sunt profund revelatoare – pentru numeroase aspecte ale Dumnezeului Bibliei și ale relației acestui Dumnezeu cu neamul omenesc.

1. V. Susan Gillingham (ed.), *Jewish and Christian Approaches to the Psalms: Conflict and Convergence*, Oxford University Press, Oxford, 2013.

PARTEA A II-A
NOUL TESTAMENT

ÎNCEPUTURI CREȘTINE

În Bibliile creștine, Vechiul și Noul Testament par a fi doar două secțiuni, inegale ca întindere, însă aparținând aceluiași gen: scrieri sacre sau Scripturi. Am început să ne dăm seama că această perspectivă nedreptățește varietatea materialelor din Vechiul Testament, iar în continuare vom arăta cât de dispersat este, la rândul său, Noul Testament. În plus, această optică trece cu vederea câteva deosebiri importante între Vechiul și Noul Testament. Vechiul Testament este literatura unui popor, scrisă de-a lungul câtorva secole și având un anumit caracter oficial. Noul Testament este literatura unei secte mici, răspândite în tot estul lumii mediteraneene, și la origine scrierile sale sunt neoficiale, chiar experimentale. A fost scris în mai puțin de un secol, începând din 50 până prin aproximativ 120 d.Cr. În Bibliile creștine tipărite, Matei vine după Maleahi, la fel cum vine Maleahi după Zaharia: însă acest fapt induce în eroare, cel puțin pe plan istoric. Noul Testament se deosebește radical de cel Vechi.

Mișcarea creștină a început în Palestina cu viața, învățăturile și moartea lui Isus. Isus se va fi născut în jurul anului 4 d.Cr., dacă nașterea lui s-a petrecut în timpul vieții lui Irod cel Mare, cum afirmă Matei 2:1, de vreme ce majoritatea estimărilor îi plasează răstignirea la începutul anului 30 d.Cr. Evangheliile neotestamentare constituie aproape toate dovezile noastre despre el, deși istoricul roman Tacit îl menționează drept *Chrestus*¹. Ca să începem cu începutul, ucenicii lui erau un grup mic de evrei. Curând după moartea lui, mișcarea s-a răspândit atât geografic, în Siria, Asia Mică (Turcia modernă), apoi în Grecia și chiar la Roma, cât și etnic, la păgâni (neevrei). Însă până la domnia lui Constantin (306–337 d.Cr.) nu a fost religie oficială. A supraviețuit la periferia societății în toate zonele unde a prins rădăcini și încă de la început a înfruntat prigoane – în primii ani din

1. Tacit, *Anale* 15:44.

partea celorlalți evrei, dar după aceea într-o măsură tot mai mare din partea demnitarilor Imperiului Roman. Literatura ei s-a scris pe fundalul acestei persecuții și alcătuia scrierile unui grup mic, obidit, dar care se socotea totuși hărăzit triumfului când avea să socotească Dumnezeu de cuviință. Singurele paralele pe care le are în Vechiul Testament sunt autorii din spatele literaturii apocaliptice, în măsura în care și aceasta a apărut ca rezultat al persecuției. Însă creștinii au mers mai departe. Ei nu credeau doar că izbăvirea urma să vină, ci că într-o proporție semnificativă sosise deja odată cu învierea lui Isus. Literatura lor dădea mărturie despre această convingere, motiv pentru care devia complet de la precedentele sale iudaice. Afirmatia că în Isus se petrecuse ceva cu desăvârșire nou, care rupsese hotarele Scripturii existente, a fost fundamentală pentru cei dintâi scriitori creștini și însemna că pur și simplu cele două Testamente nu puteau fi socotite ca aflându-se în continuitate.

CONTEXTUL ISTORIC

Fundalul apariției mișcării creștine este Imperiul Roman. După izbânzile Macabeilor în secolul al II-lea î.Cr. (v. capitoulul 1), evreii s-au bucurat de o perioadă de independență cum rar cunoscuseră înainte, fiind conduși de regii Hașmonei, numiți după un strămoș al Macabeilor. Totuși, regii au început să acapareze și preoția, deși nu proveneau dintr-o familie tradițională de mari preoți, fapt ce a pricinuit vrajbă și ranchiună, chiar dacă în final cei mai mulți au acceptat noua stare de lucruri. Acest conflict i-a adus prima oară pe romani în Palestina, chemați să arbitreze între frații Hircan II și Aristobul II, ambii dorind să obțină funcția de mare preot. Pe atunci, generalul roman Pompei se afla în campanie militară în Siria, iar în 63 î.Cr. s-a dus la Ierusalim, unde a asediat și în cele din urmă a intrat în Templu – până în Sfânta Sfințelor, unde nu se îngăduia accesul altcuiva afară de marele preot. Romanii nu au preluat controlul direct asupra Palestinei, însă cu începere din acel moment au exercitat puterea efectivă în regiune. Probabil la asta s-ar fi ajuns și dacă n-ar fi fost chemați să aplaneze disputa dintre cei doi frați Hașmonei, cum se întâmplase și cu asirienii cu multe secole înainte; Palestina era mică, dar importantă strategic, și cu siguranță Roma pusese ochii pe ea.

Așadar, după 63 î.Cr. evreii și-au pierdut libertatea națională reală, deși asta nu înseamnă că prezența romană a fost în permanență in-

vazivă sau opresivă. După o scurtă perioadă sub ultimul rege Hașmoneu, Antigon, instalat de părți după ce-i izgoniseră scurtă vreme pe romani din Palestina, din 37 până în 4 î.Cr. țara a fost condusă de Irod cel Mare, un fost guvernator al Galileii, în calitate de rege clientelar – recunoscut de senatul roman ca „rege al Iudeii“. Deși antipatizat de unii fiindcă era neevreu sau doar pe jumătate evreu (provenea din Idumeea, în vechime Edom), a reconstruit Templul și nu a fost un conducător despotice după standardele timpului. Romanii l-au lăsat să guverneze statul evreu fără prea multe interferențe.

La moartea lui Irod, teritoriul a fost împărțit între trei dintre fiii săi. Irod Antipa a moștenit Galileea și Perea, Filip a moștenit Bataneea, Trahonitida, Auranitida, Gaulanitida și Paneas (toate la est de Marea Galileii), iar Arhelau guverna Iudeea. Cum Arhelau a avut dificultăți în guvernarea Iudeii, în 6 d.Cr. ținutul a intrat sub stăpânirea directă a romanilor, împreună cu Samaria și Idumeea, regiuni al căror „etnarh“ fusese tot el. Situația politică era turbulentă și complicată. Explicațiile despre „armata romană de ocupație“ din comentariile la Noul Testament nu sunt totdeauna exacte: Iudeea era într-adevăr ocupată, însă Galileea rămăsese un regat clientelar, guvernat de un conducător propriu și fără contingente romane staționate permanent în teritoriu. În orice caz, prezența romană nu a fost mereu opresivă: în principiu, Imperiul Roman permitea populațiilor supuse să trăiască în mare măsură după propriile legi, cu condiția ca acestea să nu contravină dreptului roman și să fie guvernate de propriii regi acolo unde lucrul era socotit sigur. Chiar și în Iudeea, jugul roman a fost rezonabil de ușor – motivul numirii unor administratori de rang inferior, ca Pontiu Pilat, fiind tocmai acela că zona nu era considerată problematică.¹ Până la urmă Bataneea și celelalte teritorii conduse de Filip au fost anexate la provincia romană Siria. Mari preoți au continuat să existe, dar erau numiți de romani, iar schimbările erau atât de frecvente, încât în Evanghelia lui Ioan (18:13) funcția de mare preot e înfățișată (incorect) ca anuală.

Toți descendenții lui Irod cel Mare au folosit numele „Irod“, așa cum împărații romani adoptau numele de „Caesar“. În Noul Testament asta produce confuzie în legătură cu care „Irod“ vorbește într-un anumit

1. Pentru istoria perioadei, v. Martin Goodman, *Rome and Jerusalem: The Clash of Ancient Civilizations*, Allen Lane, London, 2007. Detaliile împărțirii țării între moștenitorii lui Irod se găsesc la pp. 422–444. Principala sursă pentru perioadă, în multe cazuri unica, este scriitorul evreu Iosefus Flavius (37–100 d.Cr.), în *Antichități iudaice* (v. și capitolul 1).

pasaj. Următoarea schemă, întocmită de E.P. Sanders¹, prezintă limpede diversii „Irozi“:

Irod cel Mare: Matei 2:1–22; Luca 1:5.

Antipa (fiu al lui Irod, tetrarh al Galileii): Matei 14:1–6; Marcu 6:14–22; 8:15; Luca 3:1, 19; 8:3; 9:7, 9; 13:31; 23:7–15; Faptele Apostolilor 4:27; 13:1

Agrippa I (nepot al lui Irod): Faptele Apostolilor 12:1–21.

Agrippa II (strănepot al lui Irod): Faptele Apostolilor 23:35.

Arhelau (fiu al lui Irod, etnarh al Iudeii): Matei 2:22.

În timpul vieții lui Isus, Galileea s-a dovedit relativ ușor de guvernat, iar Antipa a domnit ca tetrarh vreme de patruzeci și trei de ani. Pieirea i-a venit doar când, la instigarea Irodiadei, a doua lui soție, a căutat să obțină titlul de „rege“ – o mișcare pe care romanii n-o vedeau niciodată cu ochi buni. Iudeea n-a fost nici pe departe la fel de stabilă, iar după îndepărtarea lui Arhelau a fost numit un guvernator roman cu circa 3.000 de soldați – insuficienți pentru menținerea liniștii la marile sărbători, când vizitatorii se îmbulzeau la Ierusalim, deși până și în Iudeea administrația de zi cu zi o exercitau liderii locali, un grup de bătrâni din orașe și sate, din care unul acționa în calitate de magistrat. În mod normal guvernatorul roman („prefect“ între 6–41 d.Cr., apoi „procurator“) nu se amesteca, iar pentru orice pericol serios trebuia să apeleze la superiorul său, legatul Siriei, care comanda trupe mult mai numeroase.

Ierusalimul era guvernat de marele preot și sfatul lui, care includea alți preoți și laici de frunte, toți supuși, bineînțeles, jurisdicției superioare a guvernatorului roman, care îl desemna și pe marele preot. Din anul 6 până în 66 d.Cr., sistemul a funcționat acceptabil, autoritățile romane respectându-l pe marele preot, care se bucura de loialitatea majorității populației și administra propria poliție, gărzile Templului. Iosif Caiafa, mare preot la momentul răstignirii lui Isus, a fost un conducător apreciat, îndeplinind funcția timp de șaptesprezece ani, zece în tandem cu Ponțiu Pilat, cu care pare să fi cooperat foarte bine. „Interesele Romei“, în cuvintele lui E.P. Sanders, „erau destul de limitate: o regiune stabilă între Siria și Egipt“².

Cu toate acestea, guvernatorii romani, inclusiv Pilat (care a guvernat ca procurator între anii 26–36 d.Cr.), se arătau câteodată in-

1. E.P. Sanders, *The Historical Figure of Jesus*, Allen Lane, London, 1993, p. 294.

2. *Ibidem*, p. 28.

sensibili la datinile și obiceiurile iudaice din Iudeea și Ierusalim. În cele din urmă, acumularea de furie și resentimente a dus la o revoltă iudaică în 66–70 d.Cr. În 66, procuratorul de atunci, Florus, jefuise Templul: autoritățile Templului au încetat să mai aducă jertfe pentru sănătatea împăratului, populația a refuzat să mai plătească tributul roman și așa a izbucnit răskoala. A urmat un război total după ce Florus i-a răstignit pe răzvrătiți. A durat patru ani, complicat din cauza deselor schimbări de împărați la Roma, după moartea lui Nero și de luptele intestinale între diverse facțiuni din tabăra iudaică. Dar când Vespasian a venit pe tronul de la Roma, Titus, fiul său, i-a așezat pe evrei și a distrus Ierusalimul în 70 d.Cr., în ziua a noua a lunii iudaice Av (iulie sau august), zi care este și azi una de jale și plângere în calendarul iudaic. Templul a fost ars din temelii și de aceea la serviciul religios din sinagogă se citește cartea Plângerilor, la origine scrisă cu prilejul nimicirii primului Templu de către babilonieni în 586 î.Cr. Chiar și așa, în deșertul Iudeii a continuat o oarecare rezistență, încheiată doar cu asaltul romanilor asupra fortăreței Masada, unde se retrăseseră luptătorii iudei pentru libertate. Revolta s-a sfârșit în 74 d.Cr., când apărătorii Masadei s-au sinucis în masă.¹

În 132 d.Cr., sub conducerea lui Simeon Bar Kosiba, a urmat o altă revoltă, din cauza intenției împăratului Hadrian de a construi pe ruinele Templului un sanctuar în cinstea lui Jupiter. Pare-se că rabinul Akiva, autoritate de frunte în epocă, îl considera pe Simeon drept Mesia cel prevestit de Numeri 24:17 („o stea răsare din Iacov“) și i-a schimbat numele în Bar Kohba, „fiul stelei“. Romanii au zdrobit fără milă revolta, după care nu s-au mai făcut încercări de restabilire a independenței iudaice.

ELENISMUL

La începutul erei noastre, toate regiunile din jurul Mediteranei se aflau sub un fel sau altul de control roman, fie ca provincii, fie ca regate clientelare: singurele zone unde puterea romană nu avea autoritate sau nu guverna explicit erau regiunile îndepărtate din Europa și Orientul Mijlociu – la est și la nord de Rin, ori în Armenia. Din punct de vedere cultural, mare parte din Imperiul Roman era elenistic,

1. V. Goodman, *Rome and Jerusalem*, pp. 456–458, și Steve Mason, *A History of the Jewish War, AD 66–74*, Cambridge University Press, 2017.

adică moștenise cultura greacă impusă de Alexandru cel Mare și succesorii lui. Acolo unde conducătorii Egiptului și Mesopotamiei corespundaseră în akkadiană, iar apoi în aramaică, acum foloseau greaca, nu latina. Cultura elenistică unea lumea mediteraneeană și însemna că oriunde ar fi călătorit un Apostol Pavel, de pildă, nu se găsea chiar „în străinătate”: în calitate de cetățean roman elenizat se putea aștepta să găsească anumite datini și uzanțe identice în majoritatea țărilor vizitate și să fie tratat cu respect în virtutea cetățeniei sale (v. Fapte 16:35–39, 22:25–29). (De remarcat totuși că, în propriile epistole, Pavel nu pomeniște nicăieri de cetățenia sa.)

Generațiile mai vechi de cercetători, înainte de jumătatea secolului XX, trasau adesea un contrast puternic între iudaism și elenism. Se știa că iudaismul din Egipt, cu centrul la Alexandria, era puternic elenizat. Din cartea apocrifă intitulată Înțelepciunea lui Solomon, operă scrisă în greacă în secolul I î.Cr., vedem că autorul credea în nemurirea personală, o idee neexprimată deslușit în Biblia ebraică, și vedea virtutea mai de preț decât longevitatea; totodată, socotea trupul o piedică pentru puritatea sufletului:

Dreptul care moare osândește pe nelegiuiții care trăiesc, iar tinerețea ajunsă la grabnică desăvârșire osândește lungile bătrâneți ale celui nedrept. (Înțelepciunea lui Solomon 4:16)

Sufletele dreptilor sunt în mâna lui Dumnezeu și chinul nu se va atinge de ele. În ochii celor fără de minte, dreptii sunt morți cu desăvârșire și ieșirea lor din lume li se pare o mare nenorocire. Și plecarea lor dintre noi, un prăpăd, dar ei sunt în pace. Chiar dacă, în fața oamenilor, ei au îndurat suferințe, nădejdea lor este plină de nemurire. Și fiind pedepsiți cu puțin, mare răsplată vor primi, căci Dumnezeu i-a pus la încercare și i-a găsit vrednici de El. (Înțelepciunea lui Solomon 3:1–5)

Căci trupul cel putrezitor îngreuiază sufletul și locuința cea pământească împovărează mintea cea plină de grijă. (Înțelepciunea lui Solomon 9:15)

Până nu demult se credea că iudaismul din Palestina dăinuise într-o formă neelenizată. Însă după munca de pionierat desfășurată de Martin Hengel a devenit clar că, în această perioadă, „tot iudaismul era iudaism elenizat”¹. Învățăturile lui Isus pun accentul pe deosebirea dintre suflet și trup, la fel ca Înțelepciunea lui Solomon:

Nu vă temeți de cei ceucid trupul, dar care nu pot ucid sufletul; ci temeți-vă mai degrabă de Cel ce poate să piardă și sufletul, și trupul în gheenă. (Matei 10:28)

1. V. Hengel, *Judaism and Hellenism*.

O lungă tradiție, în special printre cercetătorii evrei, îl vede pe Pavel drept cel care a luat învățăturile fundamentale iudaice (ebraice) ale lui Isus și l-a transformat într-un personaj elenizat; și în particular l-a preschimbat dintr-un învățător, la fel ca atâția alți rabini sau carismatici galileeni itineranți, în Fiul întrupat al lui Dumnezeu. Se consideră deci că Pavel a inserat idei grecești străine pe tradițiile ebraice de bază pe care le moștenise, le trăia și le respira Isus. În parte, această poziție a reprezentat o reacție la atitudinea creștină, dominantă în secolul al XIX-lea, care ridica în slăvi virtuțile elenismului în contrast cu iudaismul – atitudine nu prea departe, în anumite expresii, de antisemitism. Poate că acest contrast are un sâmbure de adevăr, însă ambele poziții operează cu o idee exagerată despre prăpastia dintre ideile evreiești și grecești din perioada de referință.

Oricum ar fi, iudaismul din Galileea și Iudeea datora mult mediului său elenistic. Lumea conceptuală neotestamentară este complet elenistică, și probabil că tentativa de a reconstrui o formă primară de mesaj creștin nealterat de elenism nu va da roade. Un meșteșugar galileean, chiar crescut în târgușorul Nazaret, nu în unul dintre orașele puternic elenizate din Galileea, ca Tiberiada (întemeiată pe când Isus avea vreo 20 de ani) sau Seforis, nu avea cum să fie imun la cultura elenizată ce impregna toate zonele din jurul Mediteranei. După toate datele din evanghelii, Isus era un bărbat instruit, știa să citească Biblia ebraică, fiind fără îndoială considerat un învățător serios, cunoscător al curentelor din iudaismul vremii, curente care erau îndatorate elenismului, fie că el sesiza sau nu această influență.

IOSEFUS

În 37 d.Cr., nu la multă vreme după răstignirea lui Isus, la Ierusalim s-a născut un preot ce va reprezenta foarte bine sinteza fertilă dintre cultura iudaică și cea greco-romană, fiind totodată principala noastră sursă de informare pentru majoritatea evenimentelor descrise mai sus. Se numea Iosefus, elenizat ca *Iósepos* (în latină *Iosefus*) și a trăit până spre anul 100 d.Cr., trecând prin Războiul iudaic ca general în armata rebelilor. Ulterior, devine cetățean roman, scriind cronică războiului în care fusese luat captiv și trecuse de partea inamicului. Aristocrat iudeu, s-a implicat de tânăr în politică, iar cu câțiva ani înainte de război (prin 61 d.Cr.) făcuse o vizită la Roma ca să mijlocească pentru niște prieteni pe care guvernatorul Iudeii îi trimisese

în capitală ca prizonieri. La izbucnirea războiului s-a alăturat rebelilor și a fost numit responsabil cu apărarea Galileii. După capturarea sa, în primăvara lui 67 d.Cr., a hotărât să se supună Romei, însă în loc să fie tratat cu asprime, cum se temea, a avut de câștigat de pe urma unei viziuni ce prevestea ascensiunea la demnitatea imperială a lui Vespasian, generalul care comanda trupele romane din Iudeea. Viitorul succes al lui Vespasian i-a asigurat eliberarea; în 69 d.Cr. i s-a acordat cetățenia romană și o pensie. După război, a locuit la Roma, unde a scris (în greacă) un studiu al acestui conflict, în calitate de martor ocular și istoric care cercetase minuțios evenimentele. A mai alcătuit și o istorie completă a evreilor (așa-numitele *Antichități*), rezumând relatarea biblică și extinzând-o până în zilele sale, plus o autobiografie care oferă o apologie unde-și justifică prezența printre rebeli.¹ (După cum vom vedea, lucrarea sa *Contra lui Apion*, diatribă împotriva unui critic elenist al iudaismului, aduce informații interesante despre geneza canonului biblic, deoarece conține prețioasele convingeri ale lui Iosefus privitoare la întinderea și cuprinsul Scripturii iudaice.)

După cum remarcă Martin Goodman, datorită lui Iosefus „istoria Ierusalimului în anii de dinainte de 70 d.Cr. poate fi narată mai detaliat decât a oricărui alt oraș din Imperiul Roman în aceeași perioadă, cu excepția istoriei Romei înseși”². Iosefus era un istoric greco-roman rațional care încerca să lucreze după modelul lui Tucidide sau Titus Livius; în plus era și un vizionar care credea că primise inspirație profetică din partea Dumnezeului evreilor, căruia continua să i se închine. Considera Scripturile ebraice superioare întregii literaturi grecești și romane, tratându-le ca surse istorice absolut sigure. Iosefus ne arată cât de elenizată putea fi elita din Ierusalim, chiar în timp ce se agăța cu tenacitate de propriile tradiții ancestrale.

FILON

O altă personalitate evreiască, mai rafinată, înconjurată și influențată de elenism, aparține unei generații mai vechi decât Iosefus. Vorbim despre filozoful alexandrin Filon (nume ebraic Yedidia), care

1. Pentru viața lui Iosefus, v. Tessa Rajak, *Josephus: The Historian and his Society*, Duckworth, London, 2002.

2. Goodman, *Rome and Jerusalem*, p. 10.

s-a născut în jurul anului 25 î.Cr. și a murit prin 50 d.Cr., fiind deci relativ contemporan și cu Isus, și cu Pavel.¹ Se știe că în 40 d.Cr. s-a dus la Roma ca membru într-o delegație iudaică la împăratul Caligula (Caius), reprezentând comunitatea evreiască din Alexandria în urma unui conflict cu comunitatea greacă din oraș: Filon descrie episodul în cartea *Legatio ad Gaium*, din care ne-au parvenit fragmente. Alte informații despre viața lui le avem doar de la Iosefus.²

Opera lui Filon se compune în principal dintr-un comentariu foarte întins la versiunea greacă a Pentateuhului, scris din perspectiva filozofiei grecești, mai cu seamă stoică și platonică. La fel ca Iosefus, scrie într-o greacă cultă. Spre deosebire de rabini, interpretează Biblia alegoric, socotindu-i pe patriarhi niște filozofi *ante litteram* și tratând legile alimentare, de exemplu, drept metafore ale unor realități spirituale și morale, împingându-le astfel cu mult dincolo de sensul lor literal, stăruind în același timp că era necesar să fie și respectate. Scrierile lui reprezintă, cel puțin în parte, o tentativă de a explica iudaismul unor neevrei care gândeau în categorii filozofice. Opera sa avea să devină mai importantă în creștinism decât în iudaism, influențând puternic scriitorii creștini ca Origen (185–254 d.Cr.) și Clement Alexandrinul (circa 150–215 d.Cr.).

De la Filon provine ideea că filozofii greci s-au inspirat din Biblia ebraică: Platon l-a citit pe Moise! Oricât de neplauzibil ar părea din punct de vedere istoric, conceptul a căpătat o existență de sine stătătoare și i-a ajutat pe scriitorii creștini timpurii să justifice cu argumente filozofice doctrine derivate din Biblie, mai ales în ceea ce privește statutul lui Isus ca Fiul al lui Dumnezeu. Ideea lui Filon de *lógos* („cuvânt“), principiul rațiunii divine inerente în lume, a fost exploatată pentru a explica existența lui Isus înainte de crearea universului, în forma „cuvântului“ lui Dumnezeu, ca în Evanghelia după Ioan 1:1–18. Prin urmare, Filon este părintele viitoarei cristologii, doctrina despre natura lui Cristos, deși el însuși fusese un evreu ortodox care, din câte știm, nu a avut contacte personale cu cei dintâi creștini.

Stilul alegoric al lui Filon se poate vedea în următorul pasaj din tratatul *De migratione Abrahami* (*Despre peregrinarea lui Avraam*), precedat aici de relatarea biblică:

1. O lucrare standard despre Filon rămâne Harry A. Wolfson, *Philo: Foundations of Religious Philosophy in Judaism, Christianity and Islam*, Harvard University Press, Cambridge, Massachusetts, 1947, retipărită în 1968.

2. Iosefus, *Antiquities*, pp. 18–20.

Domnul zisese lui Avram: „Ieși din țara ta, din rudenția ta și din casa tatălui tău și vino în țara pe care ți-o voi arăta. Voi face din tine un neam mare și te voi binecuvânta; îți voi face un nume mare și vei fi o binecuvântare. Voi binecuvânta pe cei ce te vor binecuvânta și voi blestema pe cei ce te vor blestema și toate familiile pământului vor fi binecuvântate în tine.“ (Geneza 12:1-3)

Dumnezeu începe să-și împlinească voința de a curăța sufletul omului dându-i un bun prilej spre mântuirea deplină prin aceea că-l scoate din trei locuri, anume din trup, din percepția senzorială și din vorbire. „Pământul“ sau „țara“ e simbol al trupului, „rudenția“ percepției senzoriale, „casa tatălui“, a vorbirii. Cum așa? Pentru că trupul și-a luat substanța din țărână (sau pământ) și se descompune iarăși în pământ. Moise dă mărturie despre asta când spune: „Țărână ești și în țărână te vei întoarce“ [Geneza 3:19]; de fapt tot el mai zice și că trupul a fost humă plămădită în chip de om de mână modelatoare a lui Dumnezeu, iar ceea ce a fost alcătuit trebuie să se dizolve în elementele care s-au unit ca să-l formeze. Percepția senzorială, din nou, e de un neam și o familie cu înțelegerea, iraționalul cu raționalul, căci ambele sunt părți ale unui singur suflet. Iar vorbirea este „casa tatălui“, „a tatălui“ întrucât intelectul este tatăl nostru, însămânțând în fiecare dintre părțile trupului facultățile care ies din sine și atribuind fiecăreia mecanismele ei, controlându-le și răspunzând de toate; „casă“ – fiindcă mintea are vorbirea ei, în casa ori încăperea ei, aparte de restul gospodăriei. Este locul unde viețuiește intelectul, după cum vatra e locul unde viețuiește omul. În ea intelectul se arată sieși într-o formă ordonată și se arată tuturor ideilor cărora le dă naștere, de aceea mintea este folosită așa cum omul folosește o casă. (Filon, *De migratione Abrahami* 1:1-4)

Filon nu tăgăduiește că întâmplările descrise s-au întâmplat cu adevărat, însă pentru el contează faptul că ele simbolizează adevăruri generale despre natura omenească și în special despre alcătuirea ei lăuntrică. Avraam este un simbol al periplurilor sufletului. Vom vedea că acest gen de interpretare biblică a avut o influență considerabilă atât în iudaism, cât și (chiar mai mare) în creștinism, îndeosebi la interpreții lui Filon din orașul lui natal, Alexandria.

LIMBA

Greaca era *lingua franca* a Imperiului Roman și tot Noul Testament a fost scris în greacă. Nu în greaca clasică a lui Platon ori Tucidide, ci în varianta denumită greacă *koiné* sau „comună“: o formă a limbii clasice dezvoltată pe parcursul celor câtorva secole ce despărteau lumea mediteraneeană din secolul I de „vârsta de aur“ a Atenei. Adjectivul „comună“ are conotații pozitive și negative: pe de o parte, trimite către o limbă universală, comună tuturor vorbitorilor culți;

pe de alta, către o variantă mai populară, cu un registru sau două sub norma clasică, pură.¹

Schimbările petrecute de la greaca clasică la *koiné* țin de detalii, însă majoritatea reflectă o tendință spre simplificare – eliminarea aspectelor gramaticale complexe – și spre standardizare: numărul mare de desinențe de la sfârșitul substantivelor și verbelor tinde să se micșoreze, iar propozițiile se leagă mai degrabă printr-un simplu „și“, nu prin multitudinea nuanțată de adverbe și particule din greaca clasică. Scopul subiacent al schimbărilor e înlesnirea comunicării între persoane pentru care greaca nu este limba maternă.

Deși reprezintă o variantă simplificată a limbii grecești clasice, *koiné* poate fi vorbită și scrisă corect sau incorect. În Noul Testament, greaca lui Marcu are neajunsuri considerabile în comparație cu cea a lui Luca, de pildă, care e mult mai stilată, cel puțin atunci când Luca compune liber, ca în prologul inițial (Luca 1:1-4), în loc să-l copieze pe Marcu. Iar Apocalipsa e scrisă adesea într-o greacă de-a dreptul incorectă, cu greșeli gramaticale ușor de remarcat după toate standardele. Aproape sigur autorul era mai fluent într-o limbă semitică – probabil în aramaică – decât în greacă.

Greaca lui Pavel e mai puțin semitizată decât a autorilor evanghelici, sugerând că gândea fluent în această limbă. Știa fără îndoială să citească în ebraică, posibil și în aramaică, însă greaca e habitatul lui natural. Era familiarizat cel puțin cu unele procedee din retorica greacă:

Necazul aduce răbdare, răbdarea aduce biruință în încercare, iar biruința aceasta aduce nădejdea. Însă nădejdea aceasta nu înșală. (Romani 5:3-5)

Bineînțeles, Noul Testament citează Vechiul Testament în greacă, iar citatele demonstrează că greaca evolua deja la momentul traducerii Scripturilor ebraice în greacă. Traducerea greacă sau Septuaginta (v. capitolele 1 și 18) nu este în greaca clasică, ci în greaca ultimelor secole î.Cr., fiind complicată de prezența a numeroase „semitisme“, adică locuri unde greaca e deformată din dorința de a rămâne cât mai aproape cu putință de ebraica (și aramaica) originală.

Toți scriitorii neotestamentari sunt îndeajuns de fluenți în greaca *koiné* încât să sugereze că aceasta e limba în care au scris: nu există dovezi că vreuna dintre cărțile Noului Testament ar fi tradusă din altă limbă. Când apar, crâmpiele de aramaică sunt întotdeauna traduse

1. V. John Muddiman, „The Greek Language“, în John Barton (coord.), *The Biblical World*, Routledge, London și New York, 2002, pp. 25-32.

în greacă. În Marcu 5:41 Isus se adresează unei copile moarte spunându-i: *Talitha kumi*, expresie pe care evanghelistul o traduce prin „care, tălmăcit, înseamnă: «Fetițo, scoală-te, îți zic!»“, indicând prin aceasta că publicul cărții nu știa aramaică. Cei dintâi ucenici vorbeau cu siguranță aramaică; nu e clar dacă ei (sau Isus însuși) știau greaca.¹ S-ar părea însă că toți destinatarii cărților neotestamentare știau greacă, nu aramaică, semn al vitezei cu care a pătruns mesajul creștin în lumea păgână, îndepărtându-se de regiunea palestiniană, de limbă aramaică.

Cu excepția insolitei expresii *talitha kumi*, nu avem alte spuse ale lui Isus în aramaică, limba pe care o vorbea probabil², ci doar în traducere greacă. Faptul ar trebui considerat o problemă serioasă, dacă cineva ar face apel – ca la o sentință definitivă – la orice spusă consemnată ca fiind rostită de el. Prin urmare, nu putem cunoaște niciodată formularea exactă, de vreme ce ar fi putut fi distorsionată de traducere. Nu arareori creștinii argumentează apelând la formularea „exactă“ a spuselor lui Isus, bunăoară pe subiecte ca divorțul, uitând că el le-a rostit în altă limbă decât cea în care le avem în Noul Testament. Faptul e valabil și despre o propoziție care în istoria creștină a făcut să curgă multă cerneală, ba chiar sânge: „Acesta este trupul meu“, rostită la Cina de pe Urmă. Creștinii s-au gâlcevit în legătură cu înțelesul exact al lui „este“ – însă în originalul aramaic propoziția nu va fi avut verb, pentru că în limbile semitice asemenea fraze au doar un pronume și un substantiv („Acesta trupul meu“ sau „Trupul meu acesta“).

1. V. expunerea din W. Smelik, „The Languages of Roman Palestine“, în C. Hezser (coord.), *The Oxford Handbook of Daily Life in Roman Palestine*, Oxford University Press, 2010, pp. 122–144; de asemenea, Sean Freyne, *The Jesus Movement and Its Expansion: Meaning and Mission*, W.B. Eerdmans, Grand Rapids, Michigan, 2014, pp. 16–22. Dovezi ale cunoașterii limbii grecești avem pentru Qumran și Nahal Hever, la aproximativ 40 de kilometri depărtare, unde s-a descoperit un sul conținând Profeții Mici în greacă.

2. În general se acceptă faptul că Isus vorbea aramaică, însă asta nu exclude posibilitatea ca el să fi știut un pic de greacă. Pentru o discuție pe această temă v. James Barr, „Which Language did Jesus Speak? Some Remarks of a Semitist“, în *Bulletin of the John Rylands Library*, 53, 1970–1971, pp. 9–29; și în John Barton (coord.), *Bible and Interpretation: The Collected Essays of James Barr*, Oxford University Press, 2014, vol. 2, pp. 231–246. Vezi, de asemenea, importantul articol semnat de Joseph Fitzmyer, „Presidential Address: The Languages of Palestina in the First Century A.D.“, în *Catholic Biblical Quarterly*, 32, 1970, pp. 501–531. Este posibil ca procesul lui Isus să se fi ținut – cu ajutorul tălmăcilor – într-o limbă care era un amestec de greacă și aramaică.

Latina nu a jucat un rol major în transmiterea primară a mesajului creștin, în ciuda faptului că toate acestea s-au petrecut în Imperiul Roman. Latina nu devenise încă o limbă internațională. Romanii o foloseau pentru a comunica între ei, însă popoarele supuse comunicau în greacă și toți romanii educați cunoșteau foarte bine greaca. La început, până și cultul creștin se desfășura la Roma în greacă, motiv pentru care în cult au rămas câteva cuvinte grecești, mai ales *kyrie / chrīste eleēson* („Doamne / Cristoase miluiește-ne”). Cu toate acestea, în Noul Testament apar câteva cuvinte latinești (scrise cu litere grecești), în general termeni tehnici care vor fi fost cunoscuți datorită omniprezenței armatei romane: cuvinte ca *praetorium*, *centurion*, *speculator* (călău), *denarius* și alte denumiri de monede. (V. și capitolul 18.)

SECTE ȘI PARTIDE

Mai sus i-am descris pe cei dintâi creștini ca pe o sectă, termenul desemnând un grup mic, bine delimitat, care se socotește excepțional în raport cu un corp social mai larg. Distincția dintre organizații deschise și grupuri mai exclusiviste, prin urmare mai ușor de definit, datează de la Max Weber și, dinaintea lui, de la Ernst Troeltsch.¹ Joseph Blenkinsopp rezumă bine caracteristicile unei secte:²

- (1) Secta este o asociație voluntară. Pentru a deveni membru al unei secte, individul trebuie să îndeplinească criteriile și condiții dictate de obiectivul grupului.
- (2) Secta se caracterizează printr-un sentiment marcat al limitelor, al diferențierii inițiat–neinițiat.
- (3) Secta va fi ori interiorizată și retrasă din „lumea” exterioară, considerată coruptă și corupătoare, ori va fi reformistă și își va asuma misiunea de a transforma și mântui lumea.
- (4) Secta fie va tinde să se definească prin raportare la organismul-părinte de care s-a separat sau de care a fost separată forțat, fie se va pretinde unica moștenitoare autentică și posesoare a tradițiilor prețuite de organismul-părinte.

1. Max Weber, *The Protestant Ethic and the Spirit of Capitalism*, Ernst Troeltsch, London, 1930; *The Social Teaching of the Christian Churches*, Westminster John Knox Press, Louisville, Kentucky, 1992, vol. I, pp. 328–369 (după originalul german din 1912).

2. Joseph Blenkinsopp, *Essays on Judaism in the Pre-Hellenistic Period*, BZAW, 495, W. de Gruyter, Berlin, 2017, p. 194.

- (5) În general o sectă se va înființa și va funcționa la marginile societății în care e încorporată și, în consecință, nu va avea acces la sursele de putere politică și religioasă din societatea respectivă.

Printre evreii palestinieni din secolul I d.Cr. existau diverse grupări: farisei, saducheii, cărturari și esenieni, ca să menționăm doar patru, și eventual se intersectau – cineva putea fi fariseu și cărturar totodată. Saducheii erau în majoritate preoți, așadar bine integrați în societatea iudaică – nu aveau deloc caracterul unei secte, deși aveau câteva idei specifice, de pildă respingeau, pare-se, convingerea destul de răspândită în viața după moarte (v. Fapte 23:8). Conform lui Iosifus, Filon și scriitorului latin Pliniu cel Bătrân, esenienii duceau un trai într-o câțiva ascetic, ce comporta numeroase ritualuri de purificare și, cel puțin în cazul unora, celibatul.

Mișcarea fariseică se axa pe respectarea Torei potrivit unor standarde mai stricte decât cele uzuale la cei mai mulți evrei – aproximativ ca iudaismul modern ultraortodox.¹ Fariseii erau evrei care-și luau obligațiile religioase mai în serios decât majoritatea. Însă nu intenționau nicicum să se rupă de corpul principal al coreligionarilor și duceau o viață publică, nefiind „introvertiți“. I-am putea numi o semisectă, de vreme ce o importantă instituție fariseică era *haburah* („frăția“) în care pentru a intra individul trebuia să-și ia obligația de a respecta un standard de puritate rituală mai înalt decât evreul mediu. „Într-un anumit sens, *haburah* fariseică era o enclavă de sfințenie, unde preotul și laicii deopotrivă împărtășeau același grad de sfințenie.“² Fariseii împărtășeau cu primii creștini interesul pentru eshatologie – marea schimbare iminentă pe care o va înfăptui Dumnezeu în mersul istoriei și care va include învierea morților. Viața lor religioasă nu se concentra atât pe Templu, cât pe sinagogă; deși unii farisei erau preoți, spiritualitatea lor gravita mai degrabă în jurul casei de studiu decât al cultului de la Templu, care pune accentul pe sacrificiile animale și vegetale. În nici un caz fariseii nu se opuneau Templului, dar au dezvoltat o pietate capabilă să supraviețuiască pe termen lung distrugerii Templului și care este ușor recognoscibilă ca premegătoare iudaismului ortodox modern.

Dintre grupurile amintite, doar două merită realmente titlul de „sectă“: primii creștini și comunitatea de la Khirbet Qumran, căreia

1. V. de Lange, *Modern Judaism: An Oxford Guide*.

2. Christopher Rowland, *Christian Origins: An Account of the Setting and Character of the Most Important Messianic Sect of Judaism*, SPCK, London, 1985, p. 70.

îi datorăm conservarea *Manuscriselor de la Marea Moartă*. (S-ar putea ca această din urmă comunitate să fie identică ori să se suprapună cu esenienii: experții dezbat de multă vreme chestiunea.¹⁾ În comunitatea de la Marea Moartă e posibil să fi predominat celibatul; cu siguranță unii membri erau celibatari. Însă în orice caz respectau standarde foarte înalte de puritate rituală, cu abluțiuni frecvente și o regulă comunitară riguroasă ce prescria diverse penalizări pentru abaterile rituale, cu mult peste cerințele Torei. Membrii ei trăiau într-o așteptare înfrigurată a instaurării domniei lui Dumnezeu, prin aceasta asemănându-se foarte mult cu cei dintâi creștini.

Cele două grupuri se mai asemănau și prin aceea că aveau semne limpezi de separare și identificare a adepților de restul lumii. Aveau atitudini relativ similare față de Biblia ebraică, socotind că ea prevestea cele întâmplare în viața comunității. Atât grupul de la Qumran, cât și primii creștini tindeau să se considere adevăratul „Israel“, în contrast cu masa principală a evreilor ce revendicau acest titlu. Bunăoară Pavel:

Iudeu nu este acela care se arată pe dinafară că este iudeu, și tăiere împrejur nu este aceea care este pe dinafară, în carne. Ci iudeu este acela care este iudeu înăuntru, și tăiere împrejur este aceea a inimii, în duh, nu în slovă. (Romani 2:28–29)

Ceva mai tăios în Evrei:

Noi avem un altar din care n-au drept să mănânce cei ce fac slujbă în cort [cu alte cuvinte în Templu]. (Evrei 13:10)

Se socoteau singurii credincioși adevărați – toți ceilalți rătăciseră: o atitudine sectară clasică, cum sugerează Blenkinsopp mai sus. Ei luaseră în primire făgăduințele făcute lui Israel. În mod asemănător, comunitatea de la Marea Moartă se vedea ca adevăratul Templu, care săvârșea ritualurile corecte în deșert, pe câtă vreme preoții din Templul propriu-zis apucaseră pe o cale greșită.²

Creștinismul a fost singura sectă iudaică de succes, supraviețuind și înflorind cu mult după ce grupul de la Qumran își încetase existența,

1. V. Lim, *The Dead Sea Scrolls*, pentru concepția care identifică secta de la Qumran cu esenienii; și Goodman, *Rome and Jerusalem*, p. 240, pentru opinia contrară. Goodman argumentează că esenienii, așa cum îi descrie Iosefus, par să fi fost implicați în viața politică și socială iudaică într-o manieră străină sectei de la Marea Moartă.

2. Așa reiese din documentul denumit 4QMMT: v. Freyne, *The Jesus Movement*, p. 137. De exemplu: „Ne-am rupt de restul oamenilor, de amestecul în aceste treburi și de tovărășia cu ei“.

așa cum tind să dispară sectele în general, mai ales dacă depind de un anumit loc. În primele sale zile, gruparea creștină era o mișcare galileeană, aderenții fiind pescari și persoane în general necultivate, dar după răstignirea lui Isus a crescut cu repeziciune, fără îndoială datorită credinței ucenicilor că Isus înviase din morți și îi imputernicise cu Duhul lui Dumnezeu. În vremea lui Pavel se răspândise în Siria, dacă presupunem că relatarea despre convertirea pe drumul spre Damasc și primirea lui de către credincioșii creștini de acolo este istorică în esență (v. Fapte 9:1–22). Succesul deplin a venit însă când creștinii și-au lărgit orizontul, incluzându-i și pe păgâni – de fapt pe oricine își mărturisea credința în Isus – oferind o formă de iudaism (pe care mulți neevrei îl respectau deja) care nu comporta circumcizia și respectarea regulilor de alimentație și puritate. Apoi s-a transformat în ceea ce Weber definea „Biserică”, adică un grup cu limite mai permeabile decât o sectă și incluzând mult mai multe persoane în conducerea sa. Nu e sigur că acceptarea păgânilor s-a făcut în principal la inițiativa lui Pavel: Fapte 10–11 îl portretizează pe Apostolul Petru ca primul care ar fi făcut-o, același Petru care mai târziu, potrivit Epistolei către galateni, a dat înapoi (v. Galateni 2:11–14). Probabil că Pavel a fost cel care a transformat o acțiune de prozelitism pentru răspândirea unei forme inedite de iudaism într-o religie cu adevărat nouă și deschisă tuturor, cu termeni proprii de referință, care nu mai erau identici cu cei ai iudaismului rabinic născând. Însă a ne imagina „creștinismul fără Pavel” e un exercițiu speculativ.¹ Din mărturia lui Pavel însuși știm că nu el întemeiase Biserica din Roma: epistola lui către această Biserică reprezintă cea mai amănunțită discuție a lui despre stabilirea echilibrului prin unirea evreilor și păgânilor într-o singură comunitate. Deci e verosimil ca propovăduirea adresată păgânilor să fi precedat misiunea lui Pavel.

Cu toate acestea, în creștinism se manifestă mereu o tensiune între atitudinea deschisă și cea refractară față de străini. Anumite denominațiuni ori grupuri din interiorul denominațiunilor insistă asupra hotarelor bine delimitate, altele nu prea le iau în seamă, iar asta datează încă din timpul lui Pavel. Fără îndoială, primii creștini se situau indiscutabil în regiunea sectară a acestei linii de demarcație. Altminteri nu ar fi putut supraviețui.

1. James D.G. Dunn schițează fascinantele posibilități în „Christianity without Paul”, din Daniel M. Gurtner, Grant Macaskill și Jonathan T. Pennington (coord.), *In the Fullness of Time: Essays on Christology, Creation and Eschatology in Honor of Richard Bauckham*, W.B. Eerdmans, Grand Rapids, Michigan, 2016, pp. 115–131.

Sectarii de la Marea Moartă și primii creștini mai împărtășeau o trăsătură: au generat un voluminos corpus literar care suplimenta și stabilea reguli pentru interpretarea corectă a Scripturilor ebraice existente. La Qumran găsim comentarii la Biblia ebraică (ca remarcabilul *Habacuc Peșer* citat în capitolul 1), documente despre intervenția viitoare a lui Dumnezeu și răspunsul care trebuie dat (spre exemplu *Sulul Războiului*) și reguli privind viața în comunitate (*Regula comunității*). Și creștinismul avea să-și genereze propriile texte, dintre care unele vor deveni Noul Testament.

SCRIERILE CREȘTINE: TREI STADII

Literatura creștină a început cu Epistolele lui Pavel, la vreo două decenii după răstignirea lui Isus, mai exact prin anii 50 d.Cr. Nu s-a încheiat niciodată, chiar dacă definirea Noului Testament a delimitat un corpus de literatură creștină timpurie de operele mai târzii. În procesul de alcătuire al Scripturii creștine putem distinge trei stadii, deși până la un anumit punct ele se suprapun și nu fiecare carte neotestamentară poate fi asociată unui stadiu sau altuia.

Primul stadiu e reprezentat de epistolele autentice ale lui Pavel, începând cu 1 Tesaloniceni. Ordinea lor depinde de corelarea evenimentelor și locurilor menționate în ele cu ceea ce putem stabili din Faptele Apostolilor în legătură cu viața lui Pavel. În capitolul următor vom vedea că această corelare se poate dovedi dificilă, însă majoritatea specialiștilor în Noul Testament sunt de acord cu ordinea: 1 Tesaloniceni, 1 Corinteni, 2 Corinteni, Galateni, Romani, Filipeni, Filimon. În general celelalte epistole sunt considerate neautentice, deși nu există unanimitate în cazul epistolei 2 Tesaloniceni, care ar fi trebuit să fie scrisă curând după 1 Tesaloniceni, și al celei către Coloseni, care ar fi urmat după Filipeni. Problema epistolelor pseudo-epigrafe va fi tratată în capitolul 7.

În măsura în care provin într-adevăr de la el, spusele lui Isus sunt cu necesitate mai vechi decât tot ce se găsește în Pavel, datând din anii 20 sau 30 d.Cr. Însă majoritatea consideră că evangheliile, cărțile care conțin spusele lui Isus, sunt mai târzii decât întregul corpus al epistolelor pauline (v. capitolul 8). Unii cred că Marcu, cea dintâi evanghelie, a fost scrisă înainte de cucerirea Ierusalimului de către romani în 70 d.Cr., dar și această dată este mai târzie decât Epistolele lui Pavel; în general se estimează că Matei, Luca și Ioan au fost com-

puse după 70, Ioan posibil la începutul secolului al II-lea. Evangheliile reprezintă deci al doilea stadiu în alcătuirea scrierilor creștine; o întreagă generație de creștini și-au practicat credința fără a avea acces la ele. Prin aceasta nu sugerăm că evangheliile sunt ficțiuni de dată târzie: aproape cert se bazează pe amintiri transmise prin viu grai, poate uneori notate pe ciorne ca documente informale, culegeri de spuse ca prezumtiva sursă Q, despre care voi discuta în capitolul 8. Adevărul este că, după toate aparențele, prima generație nu a simțit nevoia să consemneze în cărți tradițiile despre Isus și s-ar părea că mare parte dintre ele s-au transmis oral. De fapt Pavel asta raportează în legătură cu tradiția pe care o primise referitor la răstignire și înviere, dar și la Cina de pe Urmă și originile Euharistiei:

V-am învățat înainte de toate, așa cum am primit și eu, că Cristos a murit pentru păcatele noastre, după Scripturi, că a fost îngropat și a înviat a treia zi, după Scripturi, și că S-a arătat lui Chifa [adică Petru], apoi celor doisprezece. După aceea S-a arătat la peste cinci sute de frați deodată, dintre care cei mai mulți sunt încă în viață, iar unii au adormit. În urmă, S-a arătat lui Iacov, apoi tuturor apostolilor. După ei toți, ca unei stărpituri, mi S-a arătat și mie. (1 Corinteni 15:3-8)

Căci am primit de la Domnul ce v-am învățat, și anume că Domnul Isus, în noaptea în care a fost vândut, a luat o pâine. Și, după ce a mulțumit lui Dumnezeu, a frânt-o și a zis: „Luați, mâncați; acesta este trupul Meu care se frânge pentru voi; să faceți lucrul acesta spre pomenirea Mea“. Tot astfel, după cină, a luat paharul și a zis: „Acest pahar este legământul cel nou în sângele Meu; să faceți lucrul acesta spre pomenirea Mea, ori de câte ori veți bea din el.“ (1 Corinteni 11:23-25)

Pavel nu sugerează că ceva din toate astea erau consemnate undeva în scris, nici nu ne spune de la cine le-a auzit.

Al treilea stadiu, spre sfârșitul secolului I sau la începutul secolului al II-lea d.Cr., a adus scrierea unei altfel de colecții de documente creștine. Unul este Faptele Apostolilor, scriere prezentată ca al doilea volum al Evangheliei lui Luca (v. Fapte 1:1), însă nu neapărat de același autor ca evanghelia, iar altul ar putea fi cartea Apocalipsei, deși unii o consideră mult mai timpurie.¹ Majoritatea scrierilor ulterioare sunt epistole, atribuite lui Pavel (2 Tesaloniceni, Coloseni, Efeseni, 1 Timotei, 2 Timotei, Tit)² sau puse pe seama unor ucenici ai lui Isus (Petru, Iacov, Ioan, Iuda). Mai avem și Evrei, în mod tradițional considerată a lui Pavel, în realitate anonimă: titlul din

1. Cartea oglindește neîndoielnic o perioadă de prigoană, dar se dezbate încă dacă e cea din vremea lui Nero (54-68 d.Cr.) sau a lui Vespasian (69-79 d.Cr.).

2. V. capitolul următor pentru o discuție despre problema pseudoepigrafelor.

Bibliile tradiționaliste „Epistola Apostolului Pavel către evrei” nu corespunde vreunei indicații din manuscrisele antice. Potrivit opiniei generale, 2 Petru a fost ultima carte neotestamentară compusă, la începutul secolului al II-lea. Parte din conținutul său derivă din Iuda, o altă scriere tardivă.

În acea epocă existau deja și alte opere creștine și ne confruntăm cu întrebarea de ce nu au fost și ele acceptate până la urmă în canon, lista oficială a cărților biblice? Unele comunități le-au acceptat pe unele: de aceea avem manuscrise – ca marele *Codex Sinaiticus* din secolul al IV-lea – care, pe lângă evanghelii, conțin cartea intitulată *Păstorul*, compusă de un scriitor creștin necunoscut altminteri, pe nume Herma. Sunt cercetători care cred că *Învățătura celor doisprezece apostoli* (*Didahé*, în greacă) ar fi mai veche decât unele evanghelii și ar reprezenta, de fapt, una dintre sursele lui Matei. Chiar dacă lucrurile nu stau așa, scrierea datează cel mai târziu din primii ani ai secolului al II-lea, deci probabil e mai veche decât unele cărți neotestamentare. Mai avem și *Evanghelia lui Toma*, care, se crede, păstrează câteva spuse autentice ale lui Isus, deși în ansamblul ei e neverosimil că a fost compusă foarte devreme. Ar trebui subliniat totuși că celelalte evanghelii nu sunt nici pe departe atât de vechi ca cele cuprinse acum în Noul Testament: teoria că Biserica a tăinuit opere îndeajuns de timpurii ca să conțină însemnări autentice ale învățăturii lui Isus e pură speculație.¹ (Pe marginea acestor chestiuni vom spune mai multe în capitolele următoare.)

Datarea cărților neotestamentare a fost asemănată cu un șir de bețivi care se proptesc unul de altul, fără un zid fix de care să se sprijine.² Singurele date sigure sunt cele ale Epistolelor lui Pavel, care trebuie să fi fost scrise între anii 40 și 60. În privința altor cărți variațiile sunt mari. Iacov, de pildă, poate fi considerată un text târziu, pseudoepigraf, ori o scriere iudaică foarte timpurie, creștinată doar superficial. Și data Evangheliei lui Ioan e disputată: se cade de acord că e mai târzie decât evangheliile sinoptice (Matei, Marcu și Luca), indiferent dacă autorul le cunoștea sau nu; însă unii specialiști o consideră mult mai timpurie. După unii, Faptele, document cardinal pentru stabilirea datelor corespunzătoare Epistolelor lui Pavel, sunt o relatare timpurie a misiunii din primii ani ai Bisericii și un rezumat autentic al călătoriilor misionare făcute de Pavel, dar alții le consi-

1. Mă gândesc la teoriile popularizate de Dan Brown în *The Da Vinci Code*, Corgi, London, 2004.

2. J.A.T. Robinson, *Redating the New Testament*, SCM Press, London, 1987.

deră o ficțiune târzie, zugrăvind o imagine idealizată a creștinismului primar și pretinzând în mod fals că autorul l-ar fi însoțit pe Pavel în călătoriile sale.

Adesea aceste opinii contradictorii se corelează cu atitudinile cercetătorilor față de statutul Bibliei. Abordările conservatoare ale autorității Scripturii – care reliefează inspirația divină – tind să meargă mână în mână cu datările timpurii ale cărților biblice; cele mai liberale manifestă cel puțin simpatie pentru datările mai târzii. Am putea inversa formularea, spunând, de pildă, că cei înclinați spre poziții conservatoare sunt receptivi la dovezile datării timpurii, pe câtă vreme liberalii și-au închis *a priori* receptivitatea la ele.

Cum se întâmplă atât de des în cazul Bibliei, până și întrebări aparent inofensive ca datele cărților pot fi influențate de o prejudecată privind interpretarea și atitudinea față de cartea respectivă. În final nu ne rămâne decât să încercăm să evaluăm dovezile, conștienți în permanență de propriile preconcepții și sperând că vom fi cât mai obiectivi cu putință.

„Căci, dacă este cineva în Cristos este o făptură nouă. Cele vechi s-au dus, iată că toate lucrurile s-au făcut noi“ (2 Corinteni 5:17). Convingerea primilor creștini că învierea lui Isus Cristos înnoiește și primește toată creația a declanșat un val uriaș de energie și inovație în sânul acestei mișcări inițial mici și neînsemnate politic. El s-a exprimat nu doar în viața comunitară a tinerelor Biserici, ci și în literatura creată de ele; și nu doar în conținutul acestei literaturi, ci și în forma ei: epistole și evanghelii.

Scrisorile sau epistolele lui Pavel sunt cea mai veche literatură creștină pe care o deținem. Despre Pavel nu se știe nimic altceva decât ce spune Noul Testament. Cartea Faptelor îl înfățișează ca pe un fariseu zelos din Asia Mică, cu studii la Ierusalim și care persecutase mișcarea creștină până când s-a convertit el însuși la ea în urma unei viziuni avute pe drumul spre Damasc (v. Fapte 9:1–30). Din Fapte și din propriile epistole reiese limpede că a călătorit în lung și-n lat în jurul Mediteranei, propovăduind vestea despre Isus atât evreilor, cât și păgânilor, dar mai ales acestora din urmă. La sfârșitul cărții Faptelor, se află în arest la domiciliu în Roma, iar tradiția creștină susține că a fost martirizat acolo, deși nu există dovezi directe în acest sens.

Pavel e un exemplu bun de elenizare a culturii iudaice descrise în capitolul 6. Evreu practicant, foarte riguros, vorbea greaca fluent, iar în corpusul epistolelor sale întrezărim nu doar ceva din gândirea creștină primară, ci și din premisele pe care le împărtășea cu propriii coreligionari un evreu elenizat din vremea sa.

Epistolele erau un fenomen familiar în lumea greco-romană și aveau o formă prestabilită, cu formule stereotipe de deschidere și saluturi finale. Într-un context în care materialele de scris costau scump și majoritatea epistolelor erau așternute în scris de un secretar. Corespondența nu era o activitate făcută de mântuială, autorii

năzuind adeseori la gloria literară: unele culegeri epistolare erau publicate, de pildă cele ale lui Cicero (106–43 î.Cr.). Epistolele lui Pavel sunt întocmite cu tot atâta grijă. Dar se și deosebesc în multe privințe de epistolele epocii.¹

Majoritatea epistolelor rămase de la Pavel nu se adresează unor indivizi, ci unor comunități creștine. Pavel se aștepta ca epistolele lui să fie citite cu glas tare în mijlocul comunității întrunite pentru a aduce închinare și a lua masa laolaltă. Epistolele sale sunt lungi, după standardele contemporane, și adesea destul de complicate, presupunând mai multe lecturi ca să fie pricepute și asimilate pe deplin. Au, de asemenea, o formă caracteristică. Un salut inițial îi identifică pe autor și pe colaboratorii săi:

Pavel, apostol al lui Isus Cristos, prin voia lui Dumnezeu, și fratele Timotei, către Biserica lui Dumnezeu care este în Corint și către toți sfinții², care sunt în toată Ahaia: har și pace vouă de la Dumnezeu, Tatăl nostru, și de la Domnul Isus Cristos! (2 Corinteni 1:1–2)

Urmează apoi (în toate, cu excepția Galatenilor) o secțiune care dă mulțumire pentru credința și bunătatea comunității creștine căreia îi este destinată. Acest aspect reprezintă o inovație în compunerea epistolelor:

Mulțumim totdeauna lui Dumnezeu pentru voi toți, pe care vă pomenim necurmat în rugăciunile noastre; căci ne aducem aminte fără încetare, înaintea lui Dumnezeu, Tatăl nostru, de lucrarea credinței voastre, de osteneala dragostei voastre și de tăria nădejdi în Domnul nostru Isus Cristos! (1 Tesaloniceni 1:2–3)

Corpul epistolei se concentrează apoi pe chestiunile pe care Pavel dorește să le discute cu destinatarii, de obicei privitoare la rânduirea vieții comunitare ori la chestiuni de credință, iar pe parcurs dezvoltă mult din propria gândire teologică. Câteva epistole se încheie cu o secțiune de exortații morale, urmate de saluturi finale, într-un caz inclusiv un salut din partea scribului care a îndeplinit rolul de secretar al lui Pavel și a așternut epistola în scris: „Vă trimit sănătate eu, Terțiu, care am scris epistola aceasta“ (Romani 16:22). O epistolă, scurtul text către Filimon, se adresează unei singure persoane, dar prezintă aceeași formă, o inovație din partea lui Pavel.

Aproape toate epistolele lui Pavel se adresează unor Biserici fondate de el însuși în urma activității sale misionare în jurul Mediteranei,

1. V. H.-J. Klauck, *Ancient Letters and the New Testament: A Guide to Context and Exegesis*, Baylor University Press, Waco, Texas, 2006.

2. Pavel se referă în mod curent la creștini ca la „sfinți“ sau „cei sfinți“.

pornind din Tars și străbătând zone din Grecia și Turcia (Asia Mică) de azi. Doar Epistola către romani e trimisă unei Biserici pe care nu a întemeiat-o el, și de aceea e mai reținută când vine vorba de împărțit sfaturi și învățătură. Pavel începe spunând că va vizita Biserica romană ca să-i aducă foloase, dar mai apoi pare să dea un pas înapoi, cugetând că nu e Biserica „lui“:

„Căci doresc să vă văd, ca să vă dau vreun dar duhovnicesc pentru întărirea voastră sau, mai degrabă, ca să ne îmbărbătăm laolaltă în mijlocul vostru, prin credința pe care o avem împreună, și voi, și eu“. (Romani 1:11–12)

În celelalte epistole Pavel se consideră înzestrat cu autoritatea de a le porunci ce să creadă și să facă celor pe care i-a convertit la noua credință. Într-un caz, epistola către creștinii din Galatia, se confruntă cu o situație în care vede o asemenea răstălmăcire a mesajului evanghelic, încât omite lauda propriilor cititori din deschidere și, după salutul inițial (în care le amintește pe dată autoritatea sa), sare direct la atac:

Pavel, apostol nu de la oameni, nici printr-un om, ci prin Isus Cristos și prin Dumnezeu Tatăl, care L-a înviat din morți, și toți frații care sunt împreună cu mine, către Bisericile Galatiei: Har și pace vouă de la Dumnezeu Tatăl și de la Domnul nostru Isus Cristos! El S-a dat pe Sine Însuși pentru păcatele noastre ca să ne smulgă din acest veac rău, după voia Dumnezeului nostru și Tatăl. A Lui să fie slava în vecii vecilor! Amin. Mă mir că treceți așa de repede de la Cel ce v-a chemat prin harul lui Cristos la o altă evanghelie. Nu doar că este o altă evanghelie, dar sunt unii oameni care vă tulbură și voiesc să răstoarne Evanghelia lui Cristos. (Galateni 1:1–7)

Știm că au existat alte epistole acum pierdute, întrucât prima epistolă către Biserica din Corint face referire la cel puțin încă o scrisoare (1 Corinteni 5:9). De asemenea, e posibil ca 2 Corinteni să nu fie o singură epistolă, ci un amalgam de secțiuni din mai multe scrisori, fapt care ar explica de ce e mai puțin coerentă decât textele lui Pavel în general, cu întreruperi și inconsecvențe stranii.¹

S-a ajuns la un acord destul de larg în legătură cu ordinea scrisorilor pauline autentice, deși vom vedea că pe unele majoritatea specialiștilor le consideră pseudoepigrafe. În parte, ordinea depinde de cunoștințele noastre despre locul unde se găsea Pavel în diverse stadii ale misiunii sale itinerante, care informații depind la rândul lor de Faptele Apostolilor, iar asta constituie o problemă. Însă ordinea 1 Tesa-

1. V. discuția în Douglas A. Campbell, *Framing Paul: An Epistolary Biography*, W.B. Eerdmans, Grand Rapids, Michigan, 2014, pp. 99–121.

loniceni, 1 și 2 Corinteni, Galateni, Romani, Filipeni, Filimon e relativ necontroversată. Corespondența cu Bisericele din Corint și Galatia datează din prima parte a activității lui Pavel. Epistola către romani datează din vremea când spera că va vizita Roma, în drum spre Spania. Până la urmă a ajuns în capitală doar ca prizonier în așteptarea procesului și, probabil, a martiriului. Așadar Filipeni și Filimon ar data din perioada captivității sale, deși nu e sigur unde se afla exact în momentul când le-a alcătuit: în drum spre Roma va fi fost ținut prizonier în diverse locuri. E posibil, de asemenea, ca epistolele să dateze din timpul unei întemnițări anterioare, fiindcă știm chiar din relatarea lui că a stat de mai multe ori în închisoare (v. 2 Corinteni 11:23).

Din cele câteva epistole veritabile ale lui Pavel aflăm ce îi învățase pe convertiții lui și ce credea el însuși, deși aceste aspecte nu sunt înfățișate niciodată sistematic, ci fragmentar, în funcție de cum cere subiectul fiecărei epistole. Amânând o clipă tema majoră a „îndreptării prin credință”, subiectul multor studii academice despre Pavel, vom vedea din două exemple – învierea lui Isus și statutul său de Fiul al lui Dumnezeu – că Pavel se deosebește considerabil de forma luată mai târziu de ortodoxia creștină; iar faptul îngreunează tratarea epistolelor pauline ca sursă pentru doctrina creștină.

PAVEL ȘI ÎNVIEREA

În toate epistolele, Pavel afirmă cu certitudine că Isus a înviat din morți, iar acum este viu în veci:

V-am învățat înainte de toate, așa cum am primit și eu, că Cristos a murit pentru păcatele noastre, după Scripturi, că a fost îngropat și a înviat a treia zi, după Scripturi. (1 Corinteni 15:3-4)

În evanghelii, compoziții mult mai târzii, felurite persoane găsesc mormântul lui Isus gol, iar apoi se întâlnesc cu Isus cel înviat: în Matei, Maria Magdalena și cealaltă Marie (Matei 28:1-10); în Luca, femeile care-l urmaseră pe Isus din Galileea (Luca 24:1-24); în Ioan, Maria Magdalena (Ioan 20:1-18). Pavel, dimpotrivă, nu menționează niciunde mormântul gol. Se referă la aparițiile de după înviere, dar ele se deosebesc foarte mult de cele consemnate de evanghelii:

S-a arătat lui Chifa [adică Petru], apoi celor doisprezece. După aceea S-a arătat la peste cinci sute de frați¹ deodată, dintre care cei mai mulți sunt încă în viață, iar unii au adormit. În urmă, S-a arătat lui Iacov, apoi tuturor apostolilor. După ei toți, ca unei stărpituri, mi S-a arătat și mie. (1 Corinteni 15:5-8)

Textul nu pomeneste de femeile care, potrivit evangheliilor, au ajuns cele dintâi la mormânt, iar Noul Testament nu îi menționează altundeva pe cei „cinci sute” de ucenici. Pe deasupra, Pavel pare să implice că viziunea lui cu Isus înviat a fost aceeași ca viziunea avută de toți ceilalți martori de la începuturi, deși potrivit cărții Faptelor (9:3-5) el a văzut doar o lumină și a auzit un glas. Cât despre natura învierii înseși, pare să o deosebească de resuscitarea fizică, subliniind că „nu pot carnea și sângele să moștenească Împărăția lui Dumnezeu” (1 Corinteni 15:50) și că orice persoană înviată are un „trup duhovnicesc” (15:44), expresie ce sună a contradicție deliberată în termeni, în încercarea de a pătrunde cu mintea o realitate nouă care nu poate, de fapt, să fie surprinsă în cuvinte. Ar fi greșit să spunem că imaginea lui Pavel despre înviere e incompatibilă cu relatările din evanghelii, însă categoric scoate în evidență cu totul alte aspecte. Încercările de a întemeia credința pe învierea lui Isus punând accentul pe mormântul gol sau pe apariția Domnului înviat în fața femeilor nu găsesc sprijin la Pavel: el pare să aibă cu totul alte preocupări.

Pentru Pavel, învierea lui Isus se încadrează într-un context eshatologic, adică sosirea „zilelor de pe urmă”, timpul prevestit de profeți, când Dumnezeu își va inaugura împărăția în lume. Preocuparea pentru sfârșitul vremurilor o vedem deja în 1 Tesaloniceni, unde Pavel încearcă să lămurească următoarea situație: propria propovăduire subliniase într-o asemenea măsură iminența sfârșitului, încât convertiții lui credeau că acei creștini decedați recent nu vor avea parte de binefacerile Împărăției lui Dumnezeu. Pentru Pavel, învierea lui Isus e semn că împărăția e aproape prezentă: Cristos, spune el, este „cel dintâi rod”, adică cel dintâi snop din secerișul pământului și semn sigur că secerișul deplin va urma curând (1 Corinteni 15:23). Mulți evrei credeau în înviere, însă pentru ei învierea avea să se petreacă doar atunci când Dumnezeu își va inaugura împărăția, nu în chip neprevăzut sau aleatoriu.² Pavel argumentează că împărăția e pe

1. Traducerea NRSV: „frați și surori”. Greaca spune simplu „frați” și se ridică întrebarea dacă intenția este cea de a-i include și pe bărbați, și pe femei, deoarece acest termen grec se referă adeseori numai la bărbați.

2. V. discuția în Jon D. Levenson, *Resurrection and the Restoration of Israel: The Ultimate Victory of the God of Life*, Yale University Press, New Haven, Connecticut, 2006.

cale să vină, iar învierea unei singure persoane, Isus, este semnul ei. El nu susține, cum ar face mulți apologeți creștini, că învierea lui Isus dovedește posibilitatea învierii, ci mai degrabă că învierea este cu necesitate posibilă, căci altfel n-am putea crede în învierea lui Isus (1 Corinteni 15:12–19). Învierea lui Isus dovedește că sfârșitul e aproape, iar credincioșii creștini pot aștepta cu nerăbdare clipa când se vor împărtăși de înviere la venirea sfârșitului. Tesalonicenilor îngrijorați le răspunde că cei morți înaintea Sfârșitului nu vor fi dezavantajați, ci se vor alătura celor încă vii „ca să întâmpinăm pe Domnul în văzduh“ (1 Tesaloniceni 4:13–18). (După cum am văzut în introducere, pericopa citată este sursa teoriei „răpirii“, crezută de mulți creștini evanghelici din toată lumea, deși ei o integrează într-o schemă eshatologică mai vastă, inspirată și de alte părți din Biblie.)

ISUS CA FIU AL LUI DUMNEZEU ÎN SCRIERILE LUI PAVEL

În creștinismul tradițional se crede că Isus este întruparea celei de-a Doua Persoane a Treimii, ceea ce înseamnă că este Dumnezeu. Bunul-simț sugerează că o asemenea idee se va fi conturat lent, pe parcursul câtorva generații, pe măsură ce un țăran galileean predicator s-a transformat treptat în mințile adepților într-o făptură divină. În realitate, există dovezi că Pavel și colaboratorii lui elaborau deja o cristologie înaltă – adică un statut preamărit al lui Isus – încă din timpul vieții unora care-l cunoscuseră efectiv. Pavel nu face ecuația simplă Isus = Dumnezeu, dar vorbește despre Isus în termeni elevați și crede că se cuvine ca toți creștinii să-i dea aproape aceleași cinste pe care i-o dau lui Dumnezeu. Faptul este remarcat deja în salutarile introductive din epistolele lui Pavel: „De la Dumnezeu, Tatăl nostru, și de la Domnul Isus Cristos“ (1 Corinteni 1:3; cf. 2 Corinteni 1:2, Galateni 1:3, Filipeni 1:2) și în salutul final din 2 Corinteni 13:14: „Harul Domnului Isus Cristos și dragostea lui Dumnezeu și împărtășirea Sfântului Duh să fie cu voi toți!“ – insinuând o formulă trinitară încă din timpul vieții lui Pavel.

Mulți cititori observă că pe Pavel nu-l interesează aproape deloc viața sau faptele pământești ale lui Isus: nu găsim mențiuni despre miracole și practic nici una despre învățături. Pavel neagă, sau cel puțin pare să nege, că ar trebui să-l intereseze latura umană a lui Isus – „chiar dacă am cunoscut pe Cristos în felul lumii [în greacă: *după carne*], totuși acum nu-L mai cunoaștem în felul acesta“ (2 Corinteni

5:16). Pe el îl interesează Isus ca Mesia (*christós* în greacă) și nu doar ca Mesia, ci și ca Fiul al lui Dumnezeu. „Fiul lui Dumnezeu“ este un titlu străvechi atribuit lui Mesia, derivat dintr-o expresie întrebuițată cu referire la rege în Israelul timpuriu, care în sine nu insinuează că Mesia este deopotrivă cu Dumnezeu, ci îl plasează cu mult deasupra muritorilor de rând. În Filipeni 2, Pavel descrie cum s-a pogorât Cristos de la Dumnezeu și a devenit muritor, iar apoi a fost înălțat de el (prin înviere):

Măcar că avea chipul lui Dumnezeu, totuși n-a crezut ca un lucru de apucat să fie deopotrivă cu Dumnezeu, ci S-a dezbrăcat pe Sine Însuși și a luat un chip de rob, făcându-Se asemenea oamenilor. La înfățișare a fost găsit ca un om, S-a smerit și S-a făcut ascultător până la moarte, și încă moarte de cruce. De aceea și Dumnezeu L-a înălțat nespus de mult și I-a dat Numele care este mai presus de orice nume; pentru ca în Numele lui Isus să se plece orice genunchi al celor din ceruri, de pe pământ și de sub pământ și orice limbă să mărturisească, spre slava lui Dumnezeu Tatăl, că Isus Cristos este Domnul. (Filipeni 2:6–11)

Unii cred că aici Pavel citează un imn preexistent închinat lui Isus¹; dacă așa stau lucrurile, atunci convingerea exprimată de pasaj va fi datat chiar dinaintea lui Pavel și trebuie să se fi născut la maximum un deceniu sau două după răstignire. Nu e limpede ce înseamnă exact „Cristos avea chipul lui Dumnezeu“, dar expresia presupune cel puțin că el a existat într-o formă sau alta înainte de a se naște pe pământ. Uneori expresia e văzută ca o ilustrare a faptului că Pavel aplică niște categorii grecești, de pildă conceptele platoniciene de invizibil și „forme“ cerești, la mesajul evanghelic la origine iudaic, poate pentru a explica mesajul convertirii neevrei. Însă unele texte iudaice îl văd deja pe Mesia cel puțin ca semidivin.² A doua carte a lui Baruc, probabil scrisă inițial în ebraică, spre sfârșitul secolului I î.Cr., vorbește de exemplu despre Mesia („cel uns“) ca despre un personaj supranatural.

Și după acestea, când se va fi împlinit vremea arătării Unsului și el se va întoarce cu slavă, va fi că cei ce dorm în nădejdea lui vor învia. Și va fi atunci că se vor deschide acele vistierii unde se țineau numărul sufletelor celor drepti, și vor ieși afară, iar mulțimile sufletelor se vor arăta laolaltă, într-o singură adunare, cu un singur cuget. Sufletele celor fărădelege, dimpotrivă, se vor prăpădi cu totul când vor vedea toate acestea.³ (2 Baruc 30:1–2, 4)

1. NRSV dispune pasajul ca poezie, probabil urmând această teorie.

2. V. discuția în Adela Yarbro Collins și John J. Collins, *King and Messiah as Son of God: Divine, Human, and Angelic Messianic Figures in Biblical and Related Literature*, W.B. Eerdmans, Grand Rapids, Michigan, 2008.

3. Citat în Goodman, *Rome and Jerusalem*, p. 200.

Epistola 2 Corinteni (8:9) presupune, de asemenea, că Isus a avut o existență aparte de cea pământească: „căci cunoașteți harul Domnului nostru Isus Cristos. El, măcar că era bogat, S-a făcut sărac pentru voi, pentru ca, prin sărăcia Lui, voi să vă îmbogățiți“. Nu înseamnă că Isus fusese înstărit, după care s-a făcut sărac, ci că avusese un statut divin și apoi a venit pe pământ, devenind „sărac“, adică muritor. E important să observăm că această învățătură vastă e propusă ca pe un lucru „pe care îl cunoașteți“, ceva socotit de la sine înțeles și care trebuie să fi făcut parte din vestirea originară a evangheliei proclamate de Pavel locuitorilor din Corint. Și e citată aproape ca o digresiune, într-un pasaj care discută, de fapt, o chestiune practică: colecta pe care o strângea Pavel din Bisericile sale pentru ajutorarea creștinilor din Ierusalim. Smerenia arătată de Isus când a luat trup omenesc poate fi invocată ca ceva atât de bine cunoscut, încât formează temeiul unui apel la generozitate.

Un al treilea pasaj confirmă că Isus este Fiul lui Dumnezeu, însă abordează altfel problema. În salutul de la începutul Epistolei către romani, Pavel face o diferență între Isus ca fiu al lui David (adică Mesia), „în ce privește trupul“, cu Isus ca Fiu al lui Dumnezeu:

Pavel, rob al lui Isus Cristos, chemat să fie apostol, pus deoparte ca să vestească Evanghelia lui Dumnezeu, pe care o făgăduise mai înainte prin proclamații ale Sfințelor Scripturi. Ea privește pe Fiul Său, născut din sămânța lui David, în ce privește trupul, iar în ce privește duhul sfințeniei, dovedit cu putere că este Fiul lui Dumnezeu, prin învierea morților, adică pe Isus Cristos, Domnul nostru. (Romani 1:1-4)

Pasajul are însă o nuanță catalogată mai târziu *adoptionistă*, adică pare să creadă că Isus a *devenit* Fiu al lui Dumnezeu, și că nu a fost așa din veșnicie. Momentul când a avut loc adoptarea lui ca Fiu al lui Dumnezeu este învierea.¹ Această varietate de credință creștină era destul de comună în primele veacuri, chiar dacă până la urmă a fost condamnată ca erezie. La Pavel nu există încă doctrine bine cristalizate care să poată fi judecate ortodoxe sau eretice: el probează diverse modalități de a capta ideea pe care o are despre statutul preamărit al lui Isus cel înviat din morți. De fapt, pasajul este într-o cântărire echivoc: spune că Isus a fost desemnat Fiu al lui Dumnezeu în putere, ceea ce ar putea însemna că el era deja Fiul lui Dumnezeu, însă faptul nu s-a vădit decât la înviere. Interpretarea lui Pavel comportă

1. Se poate susține că în evangheliile sinoptice (Matei, Marcu și Luca) botezul lui Isus reprezintă momentul în care el dobândește statutul de Fiu al lui Dumnezeu.

frecvent ambiguități și incertitudini de acest fel, iar utilizarea scrierilor sale ca bază pentru doctrine bine definite e un procedeu foarte fragil. În epistole îl vedem tatonând calea către formulări adecvate ale unei realități pe care nu o putea defini deocamdată cum se cuvine. Dacă l-am fi întrebat pe Pavel: „Era Isus a Doua Persoană a Treimii“, n-ar fi avut un răspuns: acest mod de a pune întrebarea s-a dezvoltat după vremea lui. Cu toate acestea, am observat deja incipienta formulă trinitară din 2 Corinteni 13:13, iar în Romani Tatăl și Fiul sunt numiți alături de „duhul sfințeniei“ (într-o notă de subsol, NRSV speculează că poate „Duhul“ ar trebui tipărit cu majusculă.)

În al patrulea rând, pe alocuri Pavel are o poziție numită mai târziu subordinaționistă: îl vede pe Isus, deși divin într-un anumit sens, ca subordonat lui Dumnezeu Tatăl. Găsim această poziție în 1 Corinteni 15:28:

Și când toate lucrurile Îi vor fi supuse [lui Isus], atunci chiar și Fiul Se va supune Celui ce I-a supus toate lucrurile, pentru ca Dumnezeu să fie totul în toți.

Repet, în perioadele următoare afirmația ar fi sunat oarecum eretică, dar pare-se că pentru Pavel e firesc să creadă că Isus Cristos, deși preamărit, are un rang mai mic decât Dumnezeu însuși. Isus este Fiul, incontestabil cu majusculă, însă nu este Tatăl. Generațiile de mai târziu se vor strădui din răputeri să scoată o doctrină coerentă din această afirmație, însă pentru Pavel ea implică o evaluare foarte înaltă a identității lui Isus:

Căci chiar dacă ar fi așa-numiții „dumnezei“, fie în cer, fie pe pământ (cum și sunt în adevăr mulți „dumnezei“ și mulți „domni“), totuși, pentru noi, nu este decât un singur Dumnezeu: Tatăl, de la care vin toate lucrurile și pentru care trăim și noi, și un singur Domn: Isus Cristos, prin care sunt toate lucrurile și, prin El, și noi. (1 Corinteni 8:5-6)

Deși citatul pare că-i conferă lui Isus un statut inferior în comparație cu formulările de mai târziu ale doctrinei trinitare, el reprezintă o cristologie extraordinar de înaltă la vreo două decenii după răstignire. Isus este cel prin „care trăim și noi“, la fel ca înțelepciunea prin care a făcut Dumnezeu lumea (v. capitolul 3). Tema e dezvoltată în Coloseni, însă mulți comentatori cred că în realitate epistola nu îi aparține lui Pavel. În Coloseni Cristos „este chipul Dumnezeului celui nevăzut, Cel Întâi Născut din toată zidirea. Pentru că prin El au fost făcute toate lucrurile care sunt în ceruri și pe pământ. [...] El este mai înainte de toate lucrurile și toate se țin prin El. [...] Căci Dumnezeu a vrut ca toată plinătatea să locuiască în El.“ (Coloseni 1:15-19)

Pavel furnizează, aşadar, o sumedenie de informaţii despre subiecte care au de-a face cu credinţa şi cu viaţa creştină, chiar dacă cele aflate de la el intră, poate, în conflict cu credinţele de mai târziu. Deşi ne-am dori să aflăm şi informaţii despre alte chestiuni, Pavel pur şi simplu nu le discută. Vorbim despre felul cum erau structurate şi organizate Bisericile întemeiate de el. Din epistole constatăm că Pavel stabilea în Bisericile sale o formă sau alta de organizare: existau neîndoielnic lideri, deşi nu au titluri bine definite şi nu ni se spune în ce constau activităţile lor. Filipeni 1:1 vorbeşte despre *epískopoi kai diákonoi*, termeni traduşi în mod tradiţional prin „episcopi şi diaconi”, însă e cu neputinţă să ne dăm seama care este relaţia dintre aceste persoane şi episcopii sau diaconii de mai târziu. O Biserică de dimensiuni modeste, ca aceea din Filippi nu putea avea o mulţime de „episcopi” în sensul ulterior al cuvântului, şi probabil nota din NRSV „supraveghetori şi ajutoare” surprinde mai bine sensul. Din 1 Corinteni reiese limpede că Ştefana şi casa lui joacă un rol central (16:15–16) şi găsim credincioşi care par să „găzduiască” Biserica, întrunită în case private (16:19). Mai există şi referinţe curioase la „apostoli” (*apóstoloi*), dintre care unul ar putea fi femeie (Iunia, menţionată în Romani 16:7). E clar că nu sunt aceiaşi cu cei doisprezece ucenici originari. Însă e imposibil să precizăm ce înţelegea Pavel prin termenul *apóstolos*; în 2 Corinteni 8:23 pomeneşte de *apóstoloi* ai bisericilor, referindu-se simplu la „trimişii Bisericilor” (la origine *apóstolos* înseamnă „cel trimis” ori „sol”) – „mesagerii Bisericilor”, cum traduce NRSV.

Nu ştim nici dacă aceşti capi ai Bisericilor răspundeau de viaţa liturgică. Nu se spune nimic despre cine putea prezida Cina Domnului sau Euharistia, cum a ajuns să i se spună, şi nimic despre cine putea boteza. La un moment dat Pavel neagă că el însuşi ar fi administrat un număr însemnat de botezuri (1 Corinteni 1:16–17), spunând că misiunea lui nu e botezul, ci propovăduirea evangheliei, distincţie ce nu va fi încântat generaţiile succesive de lideri bisericeşti. Ideea că ei erau într-un anumit sens preoţi, ca preoţii din Israelul antic, s-a născut după Pavel: de fapt, în tot Noul Testament termenul „preot” (*hiereús*) desemnează fie preoţii din Vechiul Testament, fie casta sacerdotală din iudaismul contemporan, nefiind folosit niciodată cu referire la un slujitor sau un lider creştin. În Evrei, adevăratul mare preot este Isus:

Avem un Mare Preot care S-a așezat la dreapta scaunului de domnie al Măririi, în ceruri, ca slujitor al Locului Preasfânt și al adevăratului cort, care a fost ridicat nu de un om, ci de Domnul. (Evrei 8:1-2)

Pavel nu dă practic vreo informație nici când vine vorba de conținuturile cultului creștin. Principalele surse sunt 1 Corinteni 11 și 14, care spun cât de important e ca totul să se facă în chip rânduit (14:40), membrii adunării să își aducă prinosul voluntar, iar toate să se desfășoare în deplină ordine, spre a evita neorânduiala:

Când vă adunați laolaltă, dacă unul dintre voi are o cântare, altul o învățătură, altul o descoperire, altul o vorbă în altă limbă, altul o tălmăcire [...]. (1 Corinteni 14:26)

Nu se spune nimic, bunăoară, despre eventuale lecturi din Scriptură (adică din Vechiul Testament), deși toate epistolele lui Pavel ne lasă impresia că neofiii lui sunt în mare familiarizați cu ea, însă dacă îi pricepeau sau nu toate aluziile, e mai dificil de precizat. Oricât am încerca, la Pavel nu putem identifica reglementări precise privind cultul creștin.

În ce măsură cunoșteau Bisericile lui Pavel povestea lui Isus, încorporată mai târziu în evanghelii? Dacă, așa cum pare verosimil, povestea a circulat prin viu grai timp de o generație înainte ca evangheliștii să-și înceapă opera, probabil că Bisericile pauline erau la curent cu ea. Însă Pavel, după cum am văzut, face frustrant de puține referințe la figura istorică a lui Isus. Poate când se întâlneau pentru rugăciune corintenii istoriseau întâmplări din viața lui, ori spuse de-ale lui; dar, dacă o făceau, nu putem deduce așa ceva din scrierile lui Pavel. De la el nu aflăm decât că Isus s-a născut, a fost răstignit și a înviat din morți. Mai aflăm de credința că prin botezul în numele lui Isus avea loc unirea cu el, astfel încât, într-un sens mistic, creștinul botezat murea și învia împreună cu Isus:

Nu știți că toți câți am fost botezați în Isus Cristos, am fost botezați în moartea Lui? Noi, deci, prin botezul în moartea Lui, am fost îngropați împreună cu El, pentru ca, după cum Cristos a înviat din morți prin slava Tatălui, tot așa și noi să trăim o viață nouă. (Romani 6:3-4)

Creștinii alcătuiau „trupul” colectiv al lui Cristos, putându-se compara cu măduarele și organele unui trup omenesc (1 Corinteni 12). Ideea reprezenta un stil nou de credință și practică religioasă, foarte deosebită de toate versiunile de iudaism pe care le cunoaștem, deși îl venera în continuare pe Dumnezeuul iudaismului și folosea întru câțva Scripturile iudaice.

Până acum am încercat să stabilim învățăturile și câteva detalii din viața lui Pavel fără să acordăm atenție Faptelor Apostolilor. Potrivit consensului general, Faptele au fost scrise la mult timp după Pavel (probabil la circa treizeci, patruzeci de ani mai târziu), deși ar putea păstra câteva informații istorice dacă sunt într-adevăr scrise de Luca, posibil însoțitor al lui Pavel în misiunile sale. O seamă de pasaje care descriu călătoriile lui Pavel sunt la persoana I plural, ceea ce sugerează că autorul făcea parte din anturajul lui Pavel.¹ În cea mai mare parte a istoriei creștine s-a presupus că epistolele și relatarea din Fapte se completează reciproc, astfel încât să se poată calcula unde se găsea Pavel în momentul scrierii fiecărei epistole.

O schimbare masivă în această abordare a provocat în 1950 publicarea unui mic volum, *Chapters in a Life of Paul*, de John Knox, specialist american în studii neotestamentare.² Knox a evidențiat un punct, până atunci neglijat aproape complet, cel că dovezile din Fapte sunt dovezi secundare, pe când cele din epistole sunt dovezi primare, de la Pavel însuși, așadar cele două izvoare nu ar trebui tratate ca la fel de exacte și pur și simplu armonizate. Knox a argumentat că este într-adevăr posibil să reconstruim viața lui Pavel din Fapte și din Epistole (cu multe goluri în ambele cazuri), dar că cele două versiuni se deosebesc radical.

În Fapte, Pavel își are cartierul general la Ierusalim, de unde întreprinde trei mari „călătorii misionare“ în jurul Mediteranei de est. Epistolele nu fac aluzie la asemenea voiaje planificate cu grijă, iar baza lui Pavel, dacă are vreuna, este Damascul. Pe deasupra, cronologiile nu corespund. În Galateni 1–2 Pavel ne spune că, la trei ani după convertirea sa, capii Bisericii din Ierusalim nu-l cunoșteau încă, dar că apoi a făcut o singură călătorie la Ierusalim, unde i-a întâlnit pe Petru și pe Iacov. Au trecut paisprezece ani până s-a dus din nou la Ierusalim. E aproape imposibil să inserăm acești paisprezece ani în structura Faptelor, ținând cont că ei ar trebui să preceadă călătoriile misionare, cu rezultatul că activitatea lui Pavel va trebui extinsă pe o perioadă foarte lungă. Spre sfârșit există un punct fix, ascensiunea la putere a lui Porcius Festus ca procurator al Iudeii

1. Pasajele „la plural“ sunt Fapte 16:10–17; 20:5–15; 21:1–18 și 27:1–28:16.

2. John Knox, *Chapters in a Life of Paul*, SCM Press, London, ediția a II-a, 1987. Câteva dintre argumentele lui Knox fuseseră anticipate în secolul al XIX-lea de F.C. Baur, care a datat Faptele în secolul al II-lea: v. *infra*, capitolul 17.

(Fapte 24:27) în jurul anului 55 d.Cr.¹, iar dacă e să încadrăm totul înaintea acestui moment, convertirea lui Pavel trebuie împinsă înapoi în timp, foarte aproape de răstignirea lui Isus, poate chiar în 33 d.Cr. Pare mult mai verosimil ca acei paisprezece ani de tăcere să fi fost folosiți pentru deplasările lui Pavel – mai fragmentate decât implică ideea a trei mari călătorii misionare – și că știm mai puțin decât am crede (pe baza Faptelor) despre cronologia și geografia mișcărilor lui Pavel.

Spre exemplu, una dintre epistole, Filipeni, e scrisă neîndoielnic din închisoare, iar dacă ne bazăm pe Fapte ar trebui să conchidem că datează din vremea când Pavel a fost întemnițat și dus la Roma în vederea procesului și, probabil, a execuției. Însă din 2 Corinteni 11:23–29 aflăm că Pavel fusese la închisoare, pedepsit cu biciuirea, naufragiase și îndurase adeseori tot soiul de alte vitregii și calamități, ceva ce n-am ghici din Fapte, unde se relatează o singură noapte petrecută în temniță (Fapte 16:19–40) înainte de arestarea finală a lui Pavel în Ierusalim. Dacă ne luăm după afirmația lui Pavel, atunci devine imposibil să ne dăm seama unde se afla atunci când a scris Filipeni. La fel, odată ce renunțăm la cadrul oferit de Fapte și ținem cont doar de dovezile interne din epistole, nici măcar ordinea epistolelor nu mai e ușor de stabilit. Cum subliniază Knox, procedând astfel, până și ipotezele solid înrădăcinate, ca ideea că 1 Tesaloniceni este prima epistolă a lui Pavel, pot începe să pară șubrede. 1 Tesaloniceni 1:8–9 spune „nu numai că de la voi Cuvântul Domnului a răsunat prin Macedonia și Ahaia, dar vestea despre credința voastră în Dumnezeu s-a răspândit pretutindeni, așa că n-avem nevoie să mai vorbim de ea. Căci ei înșiși istorisesc ce primire ne-ați făcut“, ceea ce implică o perioadă destul de lungă de când evanghelizase Pavel Tesalonicul, nu că epistola a urmat la scurtă vreme după vizita sa, cum se presupune în mod normal. (Unii cred că versetele citate au fost adăugate de un redactor mai târziu.)

Mai presus de toate, Pavel din Epistole nu e același cu Pavel din Fapte. În Fapte, Pavel acționează sub autoritatea capilor bisericești din Ierusalim și are mereu grijă să fie la unison cu ei, la un moment dat chiar luând parte la un conciliu destul de protocolar, relatat în Fapte 15, pe tema legitimității creștinilor proveniți dintre păgâni. „Conciliul de la Ierusalim“, cum i se mai zice, e prezidat de Iacov, iar Pavel și Barnaba sunt înfățișați ca delegați ce participă din partea

1. Câteodată numirea lui Festus e datată mai târziu, în mare măsură pentru a putea acoperi activitatea lui Pavel.

Bisericii din Antiohia. După dezbateri, conciliul încuviințează legitimitatea misiunii printre păgâni, cu condiția ca păgânii convertiți să respecte câteva reguli elementare privind moralitatea și consumul de carne. Iacov rezumă:

Să li se scrie doar să se ferească de pângăririle idolilor, de curvie, de dobitoace sugrumate și de sânge. (Fapte 15:20)

Cu alte cuvinte, creștinii proveniți dintre păgâni nu trebuie să devină evrei, dar trebuie să respecte un fel de versiune pentru începători a regulilor iudaice de puritate. Potrivit Faptelor, conciliul are loc relativ devreme în cariera lui Pavel. Pe de altă parte, dacă ne luăm după epistole, Knox argumentează probabil corect că e mai verosimil ca vizita făcută de Pavel la Ierusalim în vederea consultării cu liderii să fi avut loc spre sfârșitul vieții sale, și că principalul ei rezultat a fost încuviințarea lui Pavel de a strânge de la bisericile dintre păgâni o colectă pentru comunitatea creștină săracă din Ierusalim. Peste câțiva ani, pe când aducea colecta cu pricina, a fost arestat și și-a pierdut libertatea pentru totdeauna. Pavel care a vizitat Ierusalimul pentru consultarea amintită – cu siguranță nu un „conciliu” în sens oficial – nu se socotea sub autoritatea cuiva, ci mai degrabă pe picior de egalitate cu liderii de la Ierusalim. Ne vom aminti că, în legătură cu chestiunea păgânilor, i se împotrivise în mod direct lui Petru la Antiohia (Galateni 2:11–14).

Prin urmare, Pavel din epistole e o figură mult mai independentă și mai impetuoasă decât îl zugrăvesc Faptele, mai puțin preocupat de menținerea armoniei în Biserica născândă și convins că are dreptate, îndeosebi în problema păgânilor. Se pretinde apostol în sensul cel mai plener al termenului, definit ca persoană care l-a văzut pe Isus cel înviat, iar în asta nu le cedează primatul celor care fuseseră ucenicii lui Isus în timpul vieții. O revendicare destul de extraordinară, iar autorul Faptelor nu pare să o accepte: nu îl numește nicăieri pe Pavel apostol, ba chiar în capitolul 13 comunitatea din Antiohia îi silește pe Pavel și pe Barnaba să-și autentifice misiunea la Ierusalim, ceva ce putem suspecta că Pavel însuși ar fi disprețuit. Se prezintă pe sine destul de smerit, considerându-se drept „cel mai neînsemnat dintre apostoli” fiindcă a prigonit Biserica (1 Corinteni 15:9), dar în chestiunea propriei autorități apostolice nu dă înapoi din fața nimănui.

Odată ce admitem că Faptele sunt o sursă târzie și secundară de dovezi privind cariera lui Pavel, rămânem cu o schemă mult mai vagă în care să încadrăm epistolele și nu le putem data în nici un fel: deși datarea succesivă 1 Tesaloniceni, 1 și 2 Corinteni, Galateni, Romani

poate fi apărută mai departe, Filipeni și Filimon plutesc în incertitudine, întrucât nu știm căreia dintre „multele” întemnițări ale lui Pavel îi aparțin. Câștigăm însă un corp de dovezi foarte timpurii despre viața și gândirea bisericilor din prima generație de după răstignire. Dovezile în cauză vin de la Pavel ca lider al mai multor Biserici recrutate dintre păgâni în Grecia și Asia Mică: aflăm însă foarte puține lucruri despre nucleul comunității creștine din Ierusalim sau din Galileea, ori despre evreii convertiți la noua credință. Problema raportului evreilor cu păgânii în planul lui Dumnezeu, așa cum s-a revelat în Isus Cristos ocupă totuși un loc important în ierarhia subiectelor care preocupau Biserica primară, iar contribuția lui Pavel la această temă e centrală pentru gândirea sa, după cum vom vedea.

PAVEL ȘI ÎNDREPTAREA PRIN CREDINȚĂ

De când Martin Luther l-a redescoperit pe Pavel ca inspirație a propriei teologii, interpretarea lui Pavel a fost dominată de teme luterane. În Evul Mediu, gândirea lui Pavel fusese integrată într-o teologie mai amplă în care apostolul figura cu un aport comparativ minor, la fel cum biografia lui fusese integrată în schema oferită de Fapte. Întrucât se sublinia că bunăvoința în ochii lui Dumnezeu depinde de acțiunile individuale, nu se mai dădea atenție învățăturii lui Pavel că Dumnezeu îi primește pe creștini nu în virtutea propriilor fapte, ci doar datorită harului pe care și-l însușesc crezând în Dumnezeu prin Cristos. Acțiunile individuale includeau în mod necesar felurite „fapte bune”, însemnând în principal acte religioase, ca pelerinajele, săvârșirea și ascultarea liturghiei, participarea la procesiuni religioase și altele asemenea. Cum bine se știe, Luther s-a opus acestei structuri în care faptele constituie temeiul mântuirii, încercând să demonstreze că Biblia nu o cere și nu o învață. Epistolele către Romani și Galateni au constituit cheia reinterpretării doctrinei biblice despre mântuire. Astfel, mântuirea are loc exclusiv prin harul lui Dumnezeu, dobândit prin credință. Aceste epistole au devenit fundamentul teologiei reformate:

Căci nimeni nu va fi socotit neprihănit înaintea Lui prin faptele Legii, deoarece prin Lege vine cunoștința deplină a păcatului. Dar acum s-a arătat o neprihănire pe care o dă Dumnezeu, fără lege – despre ea mărturisesc Legea și Prorocii – și anume neprihănirea dată de Dumnezeu, care vine prin credința în Isus Cristos, pentru toți și peste toți cei ce cred în El. Nu este nici o deosebire. Căci toți au păcătuit și sunt lipsiți de slava lui Dumnezeu.

Și sunt socotiți neprihăniți, fără plată, prin harul Său, prin răscumpărarea care este în Cristos Isus. (Romani 3:20–24)

De aceea, moștenitori sunt cei ce se fac prin credință, pentru ca să fie prin har, și pentru ca făgăduința să fie cheazăuită pentru toată sămânța lui Avraam: nu numai pentru sămânța aceea care este sub Lege, ci și pentru sămânța aceea care are credința lui Avraam. (Romani 4:16)

Am crezut și noi în Cristos Isus, ca să fim socotiți neprihăniți prin credința în Cristos, iar nu prin faptele Legii; pentru că nimeni nu va fi socotit neprihănit prin faptele Legii. (Galateni 2:16)

Se socotea că Pavel, la fel ca Luther, se războise cu preceptele lui Dumnezeu din Legea veterotestamentară, doar pentru a ajunge în cele din urmă la convingerea că supunerea față de cerințele legaliste, oricât de atentă, nu putea rodi vreodată mântuirea. Uneori Pavel mărturisește că nu a fost capabil de ascultarea necesară față de Dumnezeu („Căci binele, pe care vreau să-l fac, nu-l fac, ci răul, pe care nu vreau să-l fac, iată ce fac!“ – Romani 7:19); alteori, că deși ascultase (Filipeni 3:4–6), și-a dat seama că asta nu era destul. Chestiunea se complica din cauza unei ambiguități cu privire la sensul exact al termenului „lucrări, fapte“: comportament etic în general, ori respectare a exigențelor rituale precise ale iudaismului și, prin analogie, ale catolicismului? Se convenea însă că nici una nu era suficientă pentru dobândirea mântuirii.

În secolul XX a prins contur poziția numită de obicei „Perspectiva Nouă asupra lui Pavel“, asociată mai ales cu cercetătorul american E.P. Sanders, iar în Marea Britanie cu James Dunn și N.T. Wright.¹ Noua Perspectivă abordează tema mântuirii prin har în credință nu din punctul de vedere al „conștiinței introspective a Occidentului“², ci situându-l pe Pavel în contextul lui istoric. În realitate, pe Pavel nu-l frământau propriile eșecuri sau reușite în respectarea legii, ci îl preocupa îndeosebi problema admiterii păgânilor în comunitatea creștină și relația evreilor cu păgânii creștinați – temă care l-a purtat la Ierusalim unde s-a sfătuit cu Petru, Iacov și ceilalți lideri. Întrebarea nu era cum se mântuiesc oamenii în general (adică în ce

1. V. E.P. Sanders, *Paul and Palestinian Judaism*, SCM Press, London, 1977; *idem*, *Paul, the Law and the Jewish People*, SCM Press, London, 1983; J.D G. Dunn, *Jesus, Paul and the Law*, SPCK, London, 1990; N. T. Wright, *Paul and the Faithfulness of God*, SPCK, London, și Fortress Press, Minneapolis, 2013; și, mult mai rezumativ, *idem*, *What Paul Really Said*, Lion, Oxford, 1997.

2. V. influentul articol publicat de Krister Stendahl, „The Apostle Paul and the Introspective Conscience of the West“, în *Harvard Theological Review*, 56, 1963, pp. 199–215.

fel sunt izbăviți individual de moartea eternă, ca în dezbateră reformată), ci dacă păgânii convertiți la creștinism trebuie să respecte toate detaliile Legii iudaice pentru a se mântui (adică să devină parte din comunitatea creștină hărăzită vieții veșnice cu Cristos). Argumentul lui Pavel, care pe alocuri devine tăios, este că păgânii care s-au întors la Cristos nu sunt obligați să țină legea iudaică, deoarece credința lor în Cristos este un substitut întru totul suficient pentru lucrările legii. Într-adevăr, el sugerează că și evreii nu sunt „îndreptați” (socotiți drepti de Dumnezeu) atât prin credință, cât prin lucrările Torei („legea”) – deși nu merge atât de departe încât să sugereze explicit că evreii creștini ar trebui să abandoneze Tora.

Însă Pavel nu sugerează nicidecum creștinilor că nu trebuie să respecte precepte morale elementare, chiar dacă, asemenea lui Isus, tinde să le reducă la câteva formule simple:

Cunoști poruncile: „Să nu preacurvești; să nu ucizi, să nu furi; să nu faci o mărturisire mincinoasă; să nu înșeli; să cinstești pe tatăl tău și pe mama ta”. (Marcu 10:19)

„Să iubești pe Domnul Dumnezeuul tău cu toată inima ta, cu tot sufletul tău și cu tot cugetul tău”. Aceasta este cea dintâi și cea mai mare poruncă. Iar a doua, asemenea ei, este: „Să iubești pe aproapele tău ca pe tine însuți”. (Matei 22:37–39)

Să nu datorați nimănui nimic, decât să vă iubiți unii pe alții, căci cine iubește pe alții a împlinit Legea. De fapt: „Să nu preacurvești, să nu ucizi, să nu furi, să nu faci nici o mărturisire mincinoasă, să nu poftesci” și orice altă poruncă se cuprinde în porunca aceasta: „Să iubești pe aproapele tău ca pe tine însuți”. (Romani 13:8–9)

Generațiile succesive au tras uneori concluzia că credința e un substitut pentru comportamentul moral general, astfel încât nu contează cum se poartă creștinii. Cristos a abolit toate constrângerile morale: creștinii sunt liberi să facă orice poftesc. Probabil puțini indivizi din secolul al II-lea au exprimat această opinie, denumită tehnic „antinomism” („opозиție față de lege”). Opinia a devenit însă foarte frecvent o armă împotriva adversarilor, argumentând că o anumită atitudine față de credință și fapte ar duce într-o direcție antinomistă. Ca multe alte „erezii”, și această concepție a fost eretică doar în ochii acuzatorilor. Pavel în particular, nu poate fi numit antinomist sub nici o formă: epistolele lui se încheie cu o listă de îndemnuri morale pe care cititorilor li se cere să le respecte. Multe sunt foarte exigente, poate nici una ca lista de la sfârșitul Galatenilor:

Și faptele firii pământești sunt cunoscute și sunt acestea: preacurvia, curvia, necurăția, desfrânarea, închinarea la idoli, vrăjitoria, vrajbele, certurile,

zavistiile, mâniile, neînțelegerile, dezbinările, certurile de partide, pizmele, uciderile, bețiile, îmbuibările și alte lucruri asemănătoare cu acestea. Vă spun mai dinainte, cum am mai spus, că cei ce fac astfel de lucruri nu vor moșteni Împărăția lui Dumnezeu. Rода Duhului, dimpotrivă, este: dragostea, bucuria, pacea, îndelunga răbdare, bunătatea, facerea de bine, credincioșia, blândețea, înfrânarea poftelor. (Galateni 5:19-23)

Noua Perspectivă asupra lui Pavel a avut un rol important fiindcă l-a resituat pe Pavel în propriul context și a refuzat să-l facă să răspundă la întrebările noastre. Creștinii dezbăt în modul în care se mântuiesc oamenii, însă nu se mai poate menține afirmația că Pavel ne-ar fi furnizat un răspuns atemporal: credința ca substitut al eticii. Pavel se concentra pe necesitățile și situația Bisericilor sale provenite dintre păgâni și le apăra consecvent poziția în fața lui Dumnezeu împotriva celor care (poate inclusiv Petru) insistau ca păgânii să devină evrei înainte de a fi creștini. Dacă avem vreo lecție de învățat din asta pentru Biserica modernă, ea ar fi mai degrabă despre includere și excludere decât despre raportul dintre credință și fapte.

Nu toată lumea a acceptat Noua Perspectivă, însă ea a deschis o cale nouă de a-l interpreta pe Pavel în contextul timpului său, cu dezbaterile în care era, de fapt, angajat, nu cu temele reliefate în perioade mult mai târzii. O interpretare generală a gândirii lui Pavel sub semnul Noii Perspective o găsim la David Horrell:

Teologia lui Pavel, evanghelia sa, sunt profund și întru totul iudaice. Povestește cum Dumnezeu lui Avraam, al lui Isaac și al lui Iacov, Dumnezeu care a vorbit prin Moise și profeți a lucrat acum ca să împlinească făgăduințele făcute odinioară și să îngăduie poporului lui Dumnezeu să moștenească mult așteptatele binecuvântări prin venirea lui Mesia. Totuși, potrivit evangheliei lui Pavel, cei care moștenesc aceste binecuvântări, cei cu adevărat „copiii lui Avraam” nu sunt toți evreii, ci toți care au credință în Cristos, fie ei evrei sau păgâni. De fapt, după Pavel, „în Cristos” „nu mai este iudeu, nici grec” (Galateni 3:28, cf. 1 Corinteni 12:13; Coloseni 3:11). Deci teologia lui Pavel, deși esențialmente iudaică, revendică identitatea, binecuvântările și mântuirea lui Israel pentru o comunitate care nu e alcătuită numai din evrei, ci din credincioși în Cristos, evrei și păgâni. Există deci în teologia lui Pavel o tensiune fundamentală între continuitate și discontinuitate: mesajul lui Pavel nu a reprezentat o respingere a „trecutului” său iudaic, dar n-a fost nici o simplă continuare a sa. Pe câtă vreme Pavel își socotea evanghelia ca vestire a ceea ce săvârșise Dumnezeu lui Israel pentru a-și împlini făgăduința binecuvântării tuturor popoarelor prin Avraam (Gen. 1:23), mulți dintre contemporanii lui evrei o considerau primejdioasă, falsă și eretică – de unde respingerea lui Pavel de către propriul popor și pedepsirea repetată în sinagogile lor (2 Corinteni 11:24; 1 Tesaloniceni 2:14-16).¹

1. David G. Horrell, *An Introduction to the Study of Paul*, Bloomsbury T & T Clark, London, ediția a III-a, 2015, p. 125.

Într-o perspectivă mai largă, l-am putea vedea pe Pavel angajat într-o discuție privind raportul între vechi și nou în mesajul creștin. Deși minimalizează lucrările legii vechi ca temei al mântuirii creștinilor proveniți dintre păgâni, el nu repudiază niciodată Vechiul Testament/Biblia ebraică, pe care-l vede dând rod în Cristos. Prin urmare, relația păgânilor cu Vechiul Testament va fi inevitabil ambiguă. Biblia ebraică e o revelație adevărată a unicului Dumnezeu care este și Dumnezeul lui Israel, și Tatăl lui Isus Cristos; însă e depășită totodată de ceea ce s-a arătat despre Dumnezeu în Cristos, iar păgânii, cel puțin, nu trebuie să-i respecte scrupulos dispozițiile. Cristos este „sfârșitul [în greacă: *télos*] Legii“ (Romani 10:4), ceea ce înseamnă atât abolirea ei, cât și desăvârșirea sau scopul ei. Există aici o tensiune care va caracteriza creștinismul din atunci încolo. Teologul Marcion din Sinope (85–160 d.Cr.) a căutat să o soluționeze declarând că Vechiul Testament a fost pur și simplu abrogat pentru creștini, cenzurând evangheliile ca să elimine toate referințele la acesta. Atitudinea lui a reprezentat o extremă, la care unii au aderat generații la rând, dar care în cele din urmă a fost declarată eretică. La cealaltă extremă se află cei din lumea antică și unii creștini mai conservatori din prezent care neagă pur și simplu tensiunea și tratează Vechiul Testament ca având aceeași obligativitate cu cel Nou. Pavel pășeste pe o linie dificilă între cele două extreme, uneori intrând singur în situații fără ieșire: lectura capitolelor 9–11 din Romani îi va convinge pe majoritatea că poziția lui era extrem de complexă și nu foarte consecventă. Capitolele în cauză argumentează că acelor creștini proveniți dintre păgâni Dumnezeu le-a făgăduit locul pierdut de evreii necreștini, dar că, totuși, întreg Israelul se va mântui la vremea cuvenită. S-ar putea spune că Pavel se contrazice pur și simplu¹, însă mie mi se pare că el se războiește cu argumente la fel de puternice, dar aflate în opoziție. Dacă vom dori să-l tratăm pe Pavel ca autoritate într-un sens sau altul, va trebui să ne străduim să reexaminăm în întregime problema cu care și-a măsurat forțele, nu să-i tratăm cuvintele așa cum făceau oponenții lui cu Vechiul Testament – socotindu-l absolut necesar pentru mântuire.

1. Cum argumentează Heikki Räisänen, *Paul and the Law*, Mohr, Tübingen, 1983; v. discuția din Magnus Zetterholm, *Approaches to Paul: A Student's Guide to Recent Scholarship*, Fortress Press, Minneapolis, în special p. 110.

Până acum ne-am referit doar la acele epistole pe care majoritatea specialiștilor le consideră ca fiind cu siguranță ale lui Pavel. Cele rămase nu pot fi decât pseudoepigrafe, atribuite lui Pavel dar fără să îi aparțină. Cazul cel mai evident sunt așa-numitele epistole pastorale, 1, 2 Timotei și Tit. Acestea, ca și epistola autentică Filimon, nu se adresează unor biserici, ci unor oameni despre care știm că au colaborat cu Pavel în misiune. Însă par nepauline din două motive.

În primul rând, stilul diferă neîndoiește de stilul lui Pavel, mult mai șlefuit și mai rafinat. E posibil ca Pavel să-și fi schimbat stilul de-a lungul timpului, iar unii au argumentat că a scris pastoralele mai târziu în viață, presupunând că a scăpat de execuție și și-a văzut mai departe de misiune până când, la bătrânețe, le-a scris colegilor de odinioară epistolele în cauză. Însă ipoteza aduce mai mult a stragemă disperată de a „salva” epistolele în numele lui Pavel.

În al doilea rând, structurile bisericești presupuse de epistolele pastorale seamănă mult mai bine cu cele din secolul al II-lea decât cu acelea din zilele lui Pavel. În epistolele lui Pavel, după cum am văzut, orânduirea bisericească se află într-un stadiu incipient; în cele pastorale vedem o formă de organizare creștină, cu episcopi care au o oarecare vază în societatea mai largă¹ și care ar trebui să fie capii unei familii; există și o tagmă a văduvelor, în care pot intra femeile mai vârstnice (1 Timotei 5:3–16). Poziția femeilor e limpede: sunt subordonate bărbaților:

Femeia să învețe în tăcere, cu toată supunerea. Femeii nu-i dau voie să învețe pe alții, nici să se ridice mai presus de bărbat, ci să stea în tăcere. (1 Timotei 2:11–12)

Pavel fusese destul de ambiguu cu privire la acest subiect. Stăruise ca femeile să poarte vâl în biserică, dar totodată presupune că ele se vor ruga și vor profetiza în adunarea întrunită pentru închinare (v. 1 Corinteni 11:2–16). În același timp, în alt pasaj din 1 Corinteni (14:33b–36) citim: „Femeile să tacă în adunări [...], căci este rușine pentru o femeie să vorbească în Biserică”. NRSV tipărește întregul paragraf între paranteze, adoptând probabil implicit opinia răspândită că versetele sunt o adăugire posterioară la 1 Corinteni, deoarece perturbă argumentul capitolului, care vorbește despre rugăciune și

1. V. Tit 1:5–10.

profeție în adunarea creștină, nu despre cui i se permite să vorbească. Dacă îi aparține lui Pavel, atunci unul dintre motivele de îndoială în legătură cu 1 Timotei slăbește, dar paragraful pare neîndoielnic o inserție ce întoarce învățătura lui Pavel în aceeași direcție cu epistolele pastorale. Căci în alte părți Pavel pare să se exprime viguros în favoarea incluziunii femeilor, ca de altfel a sclavilor și păgânilor, pe picior de egalitate în Biserici:

Nu mai este nici iudeu, nici grec; nu mai este nici rob, nici slobod; nu mai este nici parte bărbătească, nici parte femeiască, fiindcă toți sunteți una în Cristos Isus. (Galateni 3:28)

Vine apoi 2 Tesaloniceni. Cei mai mulți cercetători¹ cred că epistola oglindește întârzierea sfârșitului vremurilor, pe care Pavel îl credea iminent, și nevoia de a explica situația. Acești cercetători au întocmit o schemă complicată, cu etapele succesive până la sfârșitul lumii, precum și forța care îl întârzie, acea putere „opritoare“ (v. și capitolul 18). Epistola e oarecum obscură, iar detaliile exacte ale schemei ei eshatologice sunt greu de decodat. Pare marcată de frământări contrare celor din 1 Tesaloniceni.

Mulți acceptă Coloseni ca scriere paulină. Printre dovezile care infirmă această opinie se numără, după cum am văzut, faptul că epistola ilustrează o cristologie extrem de înaltă, analogă celei din Evangelia lui Ioan, în genere considerată mult mai târzie decât Pavel. Eu nu sunt așa de sigur, fiindcă, spuneam mai devreme, Filipeni prezintă deja o cristologie înaltă. Apare însă o problemă: Coloseni are idei în comun cu Efeseni, în general considerată tot pseudoepigrafă.² Mențiunea orașului Efes în adresarea de început lipsește din multe manuscrise și e posibil să fi fost un fel de enciclică trimisă mai multor Biserici, ori scrisă deliberat ca epistolă însoțitoare care rezuma învățătura lui Pavel și era menită să slujească drept introducere la o colecție timpurie a epistolelor sale. Acestea fiind spuse, de curând s-a argumentat că epistola are un nucleu paulin, amplificat de un redactor ulterior.³ Douglas A. Campbell merge și mai departe, argumentând că Efeseni este, în realitate, Epistola către laodiceeni menționată

1. Pentru o pledoarie recentă în favoarea autenticității scrisorii, v. Paul Foster, „Who Wrote 2 Thessalonians? A Fresh Look at an Old Problem“, în *Journal for the Study of the New Testament*, 35 (2), 2012, pp. 150–175.

2. Motivele, atât stilistice, cât și teologice, sunt expuse în C. Leslie Mitton, *The Epistle to the Ephesians*, Clarendon Press, Oxford, 1951.

3. V. John Muddiman, *The Epistle to the Ephesians*, Continuum, London, 2001.

în Coloseni 4:10 (prin urmare el consideră ambele epistole autentice pauline).¹

Însă Noul Testament conține și alte epistole pseudoepigrafe, atribuite altor apostoli: Iacov, Petru, Ioan, Iuda. Mai avem și Evrei, neatribuită cuiva, cu toate că în Antichitate lumea o credea a lui Pavel; Origen a demonstrat pe baze stilistice că nu e scrisă de Pavel, deși Bibliile mai tradiționaliste o descriu ca „Epistola către Evrei a Sfântului Apostol Pavel“. Cu excepția lui Iacov, toate epistolele pseudoepigrafe par a reflecta indubitabil o situație mult posterioară apostolilor după care sunt numite. Unii consideră că Iacov e o scriere iudaică sumar creștinată, dar chiar și așa, datează probabil de la sfârșitul secolului I d.Cr., chiar dacă nu se exclude o dată mai veche. O problemă cu Iacov și toate celelalte epistole „apostolice“ e faptul că au fost compuse în greacă; și, câtă vreme Pavel vorbea neîndoiește această limbă, pare foarte improbabil ca ucenicii originari ai lui Isus, de pildă Petru sau Iacov, să fi fost în stare să compună epistole lungi într-o greacă corectă, chiar dacă puteau vorbi în această limbă.

Pentru multe scopuri practice faptul că unele epistole neotestamentare sunt pseudoepigrafe nu are importanță. În orice cercetare a temelor teologice ale Noului Testament, aceste scrieri sunt la fel de importante ca acelea autentice. Pe de altă parte, în cazul lui Pavel ne facem o imagine mai limpede despre credințele și doctrina lui dacă putem lăsa deoparte epistolele mai târzii, în mod fals atribuite lui. Însă pseudoepigrafia ridică o problemă majoră, semnalată deja de termenul „fals“. Aici nu vorbim de niște cititori de mai târziu care au atribuit epistolele unor inși pe care textul nu îi revendică drept autori, cum s-a întâmplat cu Evrei, ci de faptul că epistolele însele se pretind în mod limpede scrise de cutare sau cutare apostol. În cazul epistolelor pastorale, textul conține referințe explicite la împrejurări din viața lui Pavel, sporind veridicitatea pretenției că ar fi scrise de Pavel: el salută persoane concrete și le spune pe nume acelor indivizi care se opun misiunii sale, ca Alexandru căldărarul (2 Timotei 4:14). Cum ar trebui să tratăm acest fenomen?

Cercetătorii Noului Testament obișnuiau să spună că, în lumea antică, atribuirea de texte altor inși decât autorilor efectiv reprezentă o convenție obișnuită. În cazul Bibliei, ei citează atribuirea Psalmilor lui David, a cărților sapiențiale lui Solomon, ori a Penta-teuhului lui Moise. Asta, se argumentează, nu înseamnă că era înșelat cineva: lumea știa că era ceva obișnuit să-ți pui propriile scrieri

1. Campbell, *Framing Paul*, pp. 309–338.

pe seama unor personalități din trecut. Cu toate acestea, analogia e imperfectă: de fapt, foarte puține cărți veterotestamentare sunt atribuite *chiar în text* personajelor după ale căror nume le cunoaștem, iar când se întâmplă asta, un nume venerat din trecutul îndepărtat e folosit cu scopul de a conferi legitimitate unei opere recente. Faptul e valabil și pentru un număr mare de scrieri din afara Bibliei ebraice care ne-au parvenit în felurite limbi: aproape toate sunt puse pe seama unui profet sau clarvăzător antic, nu a vreunui contemporan al autorului real. În cazul Noului Testament, vorbim despre atribuirea textului unei figuri din ultima sau penultima generație, atribuire pe care o socoteau cât se poate de literală. În Antichitate lumea era la curent cu fenomenul falsificării și îl detesta, cum putem deduce chiar din 2 Tesaloniceni, unde „Pavel” le spune direct propriilor cititori să nu ia seama la epistolele atribuite în mod fraudulos lui (2 Tesaloniceni 2:2), iar la sfârșit adaugă: „Urarea de sănătate este scrisă cu mâna mea: Pavel. Acesta este semnul în fiecare epistolă; așa scriu eu”. (Cf. 1 Corinteni 16:21, Galateni 6:11). E o pretenție deloc ambiguă privind paternitatea paulină reală. Într-un studiu foarte important pe această temă, Bart Ehrman vorbește fără înconjur de „falsuri”, iar termenul nu prea poate fi evitat.¹ Lucrurile stau altfel în cazul când o epistolă originală a lui Pavel sau a altcuiva a fost editată prin adăugarea de pasaje sau ajustarea textului: copiiștii procedau deseori așa, fără ca prin aceasta să falsifice denumirea textului. Însă născocirea unei epistole complet noi, atribuite apoi lui Pavel, lui Iacov sau Petru e cu totul altceva.²

Ce schimbă asta pentru cei care cred în Noul Testament? Conștient sau inconștient, cititorii liberali ai Bibliei iau mai puțin aminte la textele pseudoepigrafe, deși rămân interesați de conținutul lor și

1. V. Bart D. Ehrman, *Forgery and Counterforgery: The Use of Literary Deceit in Early Christian Polemics*, Oxford University Press, Oxford și New York, 2013. Interesant însă, altundeva Ehrman vorbește ceva mai blând despre pseudoepigrafie, când discută despre *Constituțiile apostolice* și *3 Corinteni*, documente din secolul al II-lea care pretind paternitate literară apostolică, falsificate de un autor din Asia Mică. Pentru fapta sa, bărbatul a fost condamnat de Tertulian și depus din funcția eclezială. El susținea că scrisese respectivele texte (ortodoxe) „din dragoste pentru Pavel”, ca să onoreze memoria apostolului. V. Bart Ehrman, *The Orthodox Corruption of Scripture: The Effect of Early Christological Controversies on the Text of the New Testament*, Oxford University Press, New York, 1993, ediția a II-a, 2011, p. 26. Nu vom exclude nici o explicație de tipul inspirației de dincolo de mormânt: e posibil ca scriitorii care creau aceste pseudoepigrafe să fi crezut că învățătorii răposați le inspirau scrierile.

2. V. și D.G. Meade, *Pseudonimity and Canon*, W.B. Eerdmans, Grand Rapids, Michigan, 1987.

deschiși spre găsirea aspectelor edificatoare din ele; însă pentru cititorii mai conservatori problema e stringentă, întrucât ei sunt convinși de inspirația deplină a respectivelor texte. Procedul adoptat în mod normal de creștinii conservatori e să le nege caracterul pseudoepigrafic: oricât de neplauzibil ar fi, e mai bine decât să admită existența unor falsuri în Biblie. Firește, se poate susține că dacă o carte biblică se pretinde scrisă de Pavel asta este cea mai bună dovadă posibilă că a scris-o într-adevăr el, din moment ce Cuvântul lui Dumnezeu nu minte. O variantă mai temperată a acestei atitudini argumentează că scrisorile deuteropauline sunt scrise „în spiritul” apostolului ori alcătuite de discipolii săi imediați și că asta atenuează gravitatea falsei atribuirii. Cu siguranță, majoritatea vor consimți că o parte dintre aceste scrieri amintesc de Pavel, mai ales Coloseni și Efeseni, și conțin câteva dintre cele mai însuflețitoare pasaje din Noul Testament:

M-am luptat lupta cea bună, mi-am isprăvit alergarea, am păzit credința. De acum mă așteaptă cununa neprihănirii, pe care mi-o va da în „ziua aceea” Domnul, Judecătorul cel drept. Și nu numai mie, ci și tuturor celor ce vor fi iubit venirea Lui. (2 Timotei 4:7–8)

Faptul că un text e înălțător nu înseamnă că nu e și fraudulos, iar când asemenea epistole se referă la incidente întâmplute chipurile lui Pavel în prezent, cu greu le-am vedea altfel, chiar dacă sunt scrise în spiritul lui Pavel.

Poate că mai importantă e să vedem dacă o lucrare pseudoepigrafă poate conține totuși idei și învățături de preț. Un falsificator de artă poate realiza o pictură frumoasă, foarte apropiată de stilul pictorului imitat. Conștiința că e un fals știrbește în multe privințe evaluarea pe care i-o facem picturii, însă o putem admira dintr-o perspectivă estetică. La fel cu un document falsificat: poate conține materiale cu valoare literară sau teologică, oricât de mult am regreta că autorul a preferat să-l facă public atribuindu-l altcuiva. Epistolele pastorale nu joacă nici un rol în încercarea de a reconstrui gândirea lui Pavel, însă nimic nu ne împiedică să studiem ideile acestor epistole și să le găsim interesante, poate chiar convingătoare. Însă nu le vom trata nici pe departe ca fiind demne de gândirea lui Pavel însuși. Iar stigmatul falsificării nu poate fi înlăturat.

Ce autoritate religioasă pot avea lucrările pseudoepigrafe? În mare parte depinde de cum definim autoritatea cărților biblice. Epistolele lui Pavel au autoritate fiindcă le-a scris Pavel? Dacă da, atunci stabilirea faptului că una dintre ele e pseudoepigrafă probabil îi va micșora

sau chiar îi va anula autoritatea. Ori au autoritate fiindcă se găsesc în Biblie? Dacă da, întrebarea „cine le-a scris?” poate fi considerată irelevantă. Pentru majoritatea creștinilor, probabil că răspunsul e o combinație între ambii factori, deși se poate susține că poziția e incoerentă. Ce am putea spune despre o epistolă proaspăt descoperită, despre care am avea motive să o considerăm autentic paulină? Ar avea aceeași autoritate ca Romani, ori mai multă autoritate decât epistolele pastorale? Greu de zis.

În practică, mulți cititori ai Noului Testament atribuie unor epistole mai multă autoritate efectivă decât altora. Se știe bine că luteranii au tins să privilegieze Romani și Galateni în comparație cu Iacov. Luther chiar a etichetat Iacov drept o „epistolă de paie”, fiindcă pare să învețe „mântuirea prin fapte”. Motivele ideologice stabilesc ierarhia epistolelor. Lucrul este evident în privința chestiunii rolurilor de conducere pe care le pot avea femeile în Biserică. În acest caz conservatorii care recurg la Pavel se întemeiază pe 1 Timotei, iar credincioșii mai liberali răspund că această epistolă nici nu-i aparține lui Pavel. De-a lungul acestor linii divergente este greu de găsit un acord. Problema autenticității epistolelor neotestamentare nu e deci o chestiune tehnică, teologică, ci are consecințe practice considerabile pentru Biserică.

EVANGHELII

Pavel nu oferă alte amănunte din viața lui Isus, în afară de faptul că s-a născut, a instituit cina Domnului, a murit răstignit și a înviat din morți (Galateni 4:4; 1 Corinteni 15:3–4). Foarte rar citează spuse ale lui Isus. Principalul exemplu sunt cuvintele lui Isus la Cina cea de Taină, citate în 1 Corinteni 11:23–26:

Căci am primit de la Domnul ce v-am învățat, și anume că Domnul Isus, în noaptea în care a fost vândut, a luat o pâine. Și, după ce a mulțumit lui Dumnezeu, a frânt-o și a zis: „Luați, mâncați; acesta este trupul Meu care se frânge pentru voi; să faceți lucrul acesta spre pomenirea Mea.” Tot astfel, după cină, a luat paharul și a zis: „Acest pahar este legământul cel nou în sângele Meu; să faceți lucrul acesta spre pomenirea Mea, ori de câte ori veți bea din el.” Pentru că, ori de câte ori mâncați din pâinea aceasta și beți din paharul acesta, vestiți moartea Domnului până va veni El.

În linii mari, cuvintele corespund tradițiilor din Evangheliile lui Matei, Marcu și Luca, deși se apropie cel mai mult de Luca.¹ Pavel urmărește originile propriei învățături despre divorț și recăsătorie înapoi până la Isus (1 Corinteni 7:1–11), deși nu e limpede dacă se referă la spuse din timpul vieții sale ori la învățătura pe care credea Pavel că i-o revelase Domnul înviat. Oricum, putem afirma că, oricât de surprinzător ar părea, Pavel nu-l citează aproape deloc pe Isus.

Totuși, e de neconceput că Pavel a evanghelizat atâta lume fără a fi transmis măcar niște istorisiri despre cine fusese Isus, iar ele sunt inseparabile de învățătura lui. Converteții aflaseră negreșit despre Isus suficient cât să simtă că învierea lui era o veste bună: revenirea la viață a lui Ponțiu Pilat, de pildă, nu ar fi fost pentru ei un prilej de sărbătoare. Trebuie să presupunem deci că Bisericele creștine primare au primit o schiță, oricât de rudimentară, despre viața, lucrarea și învățătura lui Isus. (Fapt subînțeles în discursurile din Faptele Apostolilor, ca Fapte 2:14–36, unde Petru îl descrie pe Isus drept „om

1. V. Matei 26:26–29; Marcu 14:22–25; Luca 22:14–20.

adeverit de Dumnezeu înaintea voastră prin minunile, semnele și lucrările pline de putere.”) Asta înseamnă că evanghelizatorii creștini ca Pavel transmiteau cu siguranță atât spuse, cât și narațiuni bazate pe relatările martorilor oculari, și e greu de închipuit că acestea se deosebeau radical de relatările fundamentale pe care le avem în evanghelii; așadar, fundamentele evangheliilor își au negreșit originile în zorii mișcării creștine.

Nimic din toate astea nu înseamnă că evangheliile sunt ele însele mărturii oculare. Se crede frecvent că evangheliile se bazează pe amintirile a patru martori oculari diferiți, faptul explicând de ce diferă una de alta. Însă numai două dintre ele (Matei și Ioan) sunt puse pe seama unor membri ai grupului celor doisprezece apostoli, dar și în aceste cazuri atribuirea e mult mai tardivă decât evangheliile însele: titlurile („după Matei“, „după Marcu“ și așa mai departe – neincluzând cuvântul „evanghelia“) nu fac parte integrantă din text, ci au fost adăugate mai târziu, pe parcursul procesului de copiere a manuscriselor – nu știm exact când. În tradiția succesivă, Marcu a fost luat drept „Ioan Marcu“ pomenit în Fapte 15:37, iar Luca, drept „Luca, doctorul preaiubit“ din Coloseni 4:14; însă chiar de-ar fi adevărat, nici unul nu avea cum să fi fost martor ocular la întâmplările pe care le consemnează. Acest fapt a fost admis dintotdeauna. O putem deduce din încercarea de a-l lega, pe Marcu cel puțin, cu un martor ocular real într-o spusă a lui Papias, episcop de Hierapolis¹ din Asia Mică (70–163 d.Cr.): în *Expunere la spusele Domnului*, se afirmă că Papias povestea că, potrivit lui „Ioan cel Bătrân“, Marcu fusese tâlmaciul lui Petru și și-a scris evanghelia pe baza amintirilor lui Petru.² Chiar de-ar fi adevărat, tot l-ar situa pe Marcu la o oarece distanță de evenimentele pe care le narează. Conform propriei mărturii (Luca 1:1–4), Luca a cercetat minuțios ca să afle adevărul despre Isus:

Fiindcă mulți s-au apucat să alcătuiască o istorisire amănunțită despre lucrurile care s-au petrecut printre noi, după cum ni le-au încredințat cei ce le-au văzut cu ochii lor de la început și au ajuns slujitori ai Cuvântului, am găsit și eu cu cale, preaalesule Teofile, după ce am făcut cercetări cu de-amănuntul asupra tuturor acestor lucruri de la obârșia lor, să ți le scriu în șir unele după altele, ca să poți cunoaște astfel temeinicia învățăturilor pe care le-ai primit prin viu grai.

1. Actualul Pamukkale, în Turcia.

2. Păstrat în *Istoria bisericească* a lui Eusebiu, de la începutul secolului al IV-lea d.Cr.

Citatul de deasupra presupune nu numai că Luca aparținea unei generații mai târzii decât apostolii înșiși, ci și că în zilele sale circulau deja multe relatări scrise.

Problema originilor evangheliilor, și în particular a relației dintre ele, e cea mai complicată din studiile biblice, chiar mai derutantă decât originea Pentateuhului. Cum au ajuns povestirile despre Isus și spusele lui să fie consemnate, apoi ordonate în chipuri atât de deosebite și de ce au dobândit cele patru versiuni diferite un statut atât de prestigios, încât toate fac parte din Scripturile Bisericii, deși se contrazic în nenumărate aspecte?

EVANGHELIILE SINOPTICE

Vom remarca în primul rând că evangheliile nu sunt patru lucrări independente, ci se încadrează în două grupuri: Matei, Marcu și Luca pe de o parte, și Ioan de cealaltă. Primele trei evanghelii prezintă asemănări semnificative, zugrăvind un Isus care învață îndeosebi prin spuse scurte, concise, despre cum ar trebui să trăiască oamenii și vestește iminența „Împărăției lui Dumnezeu”; pe când Isus din Ioan învață prin discursuri lungi și vorbește în principal despre propriul statut de fiu al lui Dumnezeu. Diferențe majore survin și în narațiune. În Ioan, pe parcursul misiunii sale, Isus activează și în Galileea, și la Ierusalim, pe câtă vreme în celelalte trei Isus se duce la Ierusalim o singură dată ca adult, la sfârșitul vieții. Data morții lui Isus în raport cu Paștele e diferită în Ioan în comparație cu celelalte evanghelii.¹ Un episod crucial, „purificarea Templului”, când Isus îi izgonește pe schimbătorii de bani și pe vânzătorii de animale, e datat foarte diferit: Matei, Marcu și Luca includ episodul în evenimentele premergătoare arestării lui Isus, socotindu-l motivul care a întors autoritățile iudaice împotriva lui² (Matei 21:12–13, Marcu 11:15–18, Luca 19:45). Pentru Ioan această întâmplare se petrece mult mai devreme în viața lui Isus (Ioan 2:13–22). O recunoaștere a acestor deosebiri e înregistrată în descrierea tradițională a primelor trei

1. În Ioan, Isus moare la ceasul când se înjunghie mieii de Paște, fapt încărcat cu o evidentă semnificație simbolică, pe câtă vreme în celelalte evanghelii răstignirea are loc a doua zi de Paște, astfel încât Cina cea de Taină este o masă pascală.

2. Ceea ce se prea poate să fie adevărat; v. Sanders, *The Historical Figure of Jesus*, pp. 254–261.

evangeliei ca „sinoptice“, termen ce înseamnă că au o perspectivă similară asupra vieții lui Isus, distinctă de cea a lui Ioan, a patra evanghelie. Specialiștii în Noul Testament sunt aproape unanimi în a considera că a patra evanghelie a fost scrisă mai târziu decât celelalte, probabil spre sfârșitul secolului I sau la începutul secolului al II-lea d.Cr., deși motivul originar al acestei datări – dependența de sinoptice – nu mai e acceptat acum: dacă Ioan e independent de sinoptici, ar putea data din aceeași perioadă ca Matei, Luca sau chiar Marcu.

Însă și sinopticele constituie creația celei de-a doua generații de creștini, cel mai devreme. Pavel nu dă semne că le-ar cunoaște și toate reprezintă un mod individual deordonare a materialului brut despre Isus, care se va fi transmis, firește, prin viu grai. La jumătatea secolului XX, s-a studiat intens în ce fel s-ar fi putut întâmpla asta.¹ Criticii formei au examinat povestirile și spusele individuale din evangheliile sinoptice pentru a determina ce rol vor fi jucat acestea în învățarea și propovăduirea mesajului evanghelic în anii dinainte de scrierea evangheliilor. În ansamblu, rezultatul a fost dezamăgitor. Clasificarea istorisirilor a generat ideea că tipuri de istorii diferite au norme diferite: spre exemplu, povestirea unei minuni se încheie de obicei pomenind de uimirea mulțimii (bunăoară Marcu 5:35–42), iar alte tipuri de povestire pot culmina cu o spusă memorabilă (de exemplu Matei 12:46–50). Abordarea a tins mai mult să submineze credibilitatea istorică a relatărilor, din moment ce ele „trebuiau“ depănate într-un anumit fel, indiferent dacă erau adevărate sau nu. Însă critica formei a avut meritul că a conturat contextul în care s-au fi putut transmite istorioarele și spusele, în propovăduire și învățătură, și ne putem închipui lesne că fiecare dintre scurtele secțiuni individuale în care se pot împărți sinopticele a avut propria istorie de transmitere, înainte de a ajunge la evangheliști. Așadar, putem ajunge în culisele redactării formei finale a evangheliilor pentru a izola elementele pe care se bazează. Criticii formei au înclinat să-i considere pe evangheliști simpli culegători ai acestor relatări fragmentare dintre care foarte puține, credeau ei, ajung realmente până la Isus. Sunt mai degrabă dovezi despre învățătura Bisericii primare decât despre viața și activitatea lui Isus.

Mai recent a apărut opinia că autorii evangheliilor și-au exercitat iscusința narativă în combinarea fragmentelor și nu le-au așternut

1. Exponenții de seamă ai criticii formei sunt Martin Dibelius (1883–1947) și Rudolf Bultmann (1884–1974).

în scris la nimereală. Fiecare sinoptică are propriul profil, astfel încât cititorul familiarizat cu ele își poate da de obicei seama din ce evanghelie este un pasaj în funcție de stil sau de preocupările teologice.

Totuși, a spune că evangheliștii și-au exercitat talentul presupune, de asemenea, că narațiunile nu sunt o relatare precisă a vieții lui Isus, ci sunt scrieri artificiale. Faptul se vedește de îndată ce începem să observăm nu numai că evangheliile sinoptice sunt atât de similare încât formează un mănunchi, ci și că se deosebesc în mod semnificativ una de alta, nu doar în detalii, ci și în schema de ansamblu; nu atât de frapant cum se deosebesc de Ioan, dar îndeajuns cât să fie remarcat. E un fapt acceptat de majoritatea savanților că începutul Evangheliei după Marcu – cea mai veche evanghelie (întrucât e și cea mai scurtă) – nu are nici o narațiune a nașterii lui Isus; Matei și Luca au fiecare câte una, dar incompatibile între ele. Expresiile populare ale creștinismului, de pildă colindele și piesele religioase de Crăciun le combină, astfel încât pruncul Isus e adorat și de păstori (doar în Luca 2:8–20), și de magii din Răsărit (doar în Matei 2:1–12). Matei lasă impresia că Maria și Iosif locuiesc în Betleem, unde au o casă, mutându-se doar mai târziu la Nazaret, pe când în Luca locuiesc la Nazaret și se duc la Betleem pentru recensământ (v. Matei 2:22–23, unde Iosif, după ce vine din Egipt, intenționează să se întoarcă în Iudeea, dar e deviat spre Galileea; și Luca 1:26, unde Maria locuiește la Nazaret și de acolo se duce în Iudeea, în 2:4–5). Discrepanțe majore mai există și în relatările procesului lui Isus, Luca incluzând o judecată în fața lui Irod, episod absent din Matei și Marcu (Luca 23:6–12 – fără paralele în celelalte evanghelii).

Discrepanțe apar și în amănuntele mai fine. Să comparăm, de exemplu, următoarele două relatări:

Au venit la El unii care I-au adus un slăbănog purtat de patru inși. Fiindcă nu puteau să ajungă până la El din pricina norodului, au desfăcut acoperișul casei unde era Isus și, după ce l-au spart, au coborât pe acolo patul în care zăcea slăbănogul. (Marcu 2:3–4)

Și iată că niște oameni purtau într-un pat pe un slăbănog și căutau să-l ducă înăuntru, ca să-l pună înaintea Lui. Fiindcă n-aveau pe unde să-l ducă înăuntru, din pricina norodului, s-au suit pe acoperișul casei și l-au coborât cu patul printre cărămizi, în mijlocul adunării, înaintea lui Isus. (Luca 5:18–19)

Povestea e evident aceeași; însă versiunea lui Marcu folosește o greacă relativ semitizată, începând cu un vag „unii” și neprecizând „patru” decât mai târziu (aici am ajustat traducerea NRSV pentru a oglindi mai bine greaca), pe când cea a lui Luca e într-o greacă mai curată. Și în timp ce Marcu vorbește despre un acoperiș care poate

fi „spart“, acoperișul lui Luca are cărămizi, probabil reflectând casele ceva mai de soi cu care era deprins.

Ori să luăm în considerare următoarele relatări paralele din Marcu și Matei:

Tocmai când era gata să pornească la drum, a alergat la El un om care a îngenuncheat înaintea Lui și L-a întrebat: „Bunule Învățător, ce să fac ca să moștenesc viața veșnică?“ „Pentru ce Mă numești bun?“, i-a zis Isus. „Nimeni nu este bun, decât Unul singur: Dumnezeu.“ (Marcu 10:17–18)

Atunci s-a apropiat de Isus un om și I-a zis: „Învățătorule, ce bine să fac, ca să am viața veșnică?“ El i-a răspuns: „De ce mă întrebi: «Ce bine?» Binele este Unul singur.“ (Matei 19:16–17)

Discrepanța în răspunsul lui Isus când omul i se adresează „Bunule Învățător“: „Pentru ce mă numești bun? Nimeni nu este bun, decât Unul singur: Dumnezeu“, în comparație cu „De ce mă întrebi: «Ce bine?» Binele este Unul singur“, reprezintă probabil modalitatea lui Matei de a atenua o spusă care la origine insinua că Isus nu trebuia identificat cu Dumnezeu. Formularea lui Marcu va fi stânjenit Biserica timpurie, întrucât creștinii ajunseseră să accepte pe larg statutul divin al lui Isus. Așadar Marcu păstrează o variantă mai veche a spusei, poate cea originală: în Biserica primară n-ar fi modificat nimeni enunțul mai temperat al lui Matei în ceva similar cu afirmația lui Marcu, aruncând astfel îndoială asupra dumnezeirii lui Isus. Nu știm dacă vreuna dintre spusele atribuite lui Isus din evangheliile sunt originale, cu alte cuvinte dacă Isus le-a rostit efectiv. Însă e improbabil ca Biserica primară să fi inventat o spusă cum e cea din versiunea lui Marcu citată aici.¹

La o scară și mai mare, evangheliile își ordonează materialul în moduri diferite. Matei, de pildă, are cinci colecții de spuse, începând cu Predica de pe Munte din capitolele 5–7, presărate cu istorisiri

1. Acest tip de argument ține de criteriul numit uneori al discontinuității și a motivat diversele tentative făcute începând cu primii ani ai secolului XX în vederea reconstruirii imaginii lui Isus ca personaj istoric, așa-numita „căutare (-i) a lui Isus cel istoric“ (v. capitolul 17). Criteriul dublei discontinuități se referă la argumentul că o anumită spusă diferă și de învățătura creștină primară, și de cea ebraică, așadar nu poate deriva din nici una; rezultă, *prima facie*, că ar putea proveni de la Isus însuși. Principiul a fost criticat din cauza premisei sale că Isus se deosebea întru totul și de contemporanii evrei, și de adepții creștini, fapt evident neverosimil. Totuși, poziția este întru câtva rezonabilă: o spusă pe care n-ar fi avut nimeni motiv s-o inventeze este probabil autentică. Pentru o discuție completă și nuanțată, v. Gerd Theissen și Dagmar Winter, *The Quest of the Plausible Jesus: The Question of Criteria*, SCM Press, London, 2002.

despre miracole și alte fapte săvârșite de Isus. Împărțirea este următoarea:

5-7	Predica de pe Munte
10	Învățăături date ucenicilor
13	Parabolele împărăției
18	Îndrumări pentru viața în biserică
22-25	Parabole, controverse și prevestiri ale sfârșitului vremurilor

O teorie atrăgătoare spune că Evanghelia lui Matei e structurată astfel încât să formeze un fel de Pentateuh creștin, cu cinci secțiuni¹ – și teoria ar putea fi susținută de faptul că pentru primul set de învățăături Isus urcă pe un munte, la fel ca Moise (Matei 5:1). Din cauza ordonării deliberate a materialului, e puțin probabil că Isus și-a rostit într-adevăr învățăturile exact în această ordine, ori că Predica de pe Munte, de pildă, a fost literalmente o predică rostită în întregime cu o singură ocazie. Reprezintă mai degrabă o mostră de învățăături date în diverse momente și locuri, pe care Matei le-a reunit într-un întreg. Colecțiile succesive de spuse sunt, la fel, ordonate tematic, după cum indică schema de mai sus. De obicei nici măcar pe creștinii care cred cu tărie în autenticitatea și autoritatea evangheliilor nu-i deranjează să accepte existența acestei structuri realizate de evangheliști. Nici una dintre celelalte sinoptice nu reproduce schema lui Matei. În Luca mai cu seamă, secvența narativă e destul de relaxată, cu anecdote despre Isus care nu sunt plasate într-un context narativ particular: de pildă, 8:22: „Într-una din zile, Isus S-a suit într-o corabie împreună cu ucenicii Lui“. Marcu și Matei preferă o istorisire consecutivă (Marcu îndeosebi leagă întâmplări prin „și îndată“), dar Luca nu.

PROBLEMA SINOPTICĂ

În ciuda deosebirilor, sinopticele spun limpede aceeași istorie, și încă din Antichitate cititorii s-au întrebat care este raportul dintre ele. Prima teorie, reflectată în ordinea evangheliilor din Bibliile noastre, a fost că Matei (care la urma urmei era chipurile unul dintre cei doisprezece ucenici), a scris cel dintâi, că Marcu a compus o versiune prescurtată a lui Matei – n-a fost niciodată limpede din ce motiv a

1. Primul care a sugerat ideea, acum larg acceptată, pare a fi B.W. Bacon, *Studies in Matthew*, Constable, London, 1930.

făcut-o –, iar mai apoi Luca a comparat cele două evanghelii existente scriind una proprie. Aproape toți criticii moderni sunt de acord că mai scurta Evanghelie a lui Marcu a fost scrisă prima, însă asta nu rezolvă întrebarea privitoare la celelalte două. Matei l-a revizuit pe Marcu, după care Luca i-a consultat pe amândoi, ori Matei și Luca l-au revizuit fiecare independent pe Marcu? (După toate aparențele, nimeni nu crede că Matei a folosit textul lui Luca.)

În favoarea celei de-a doua opinii înclină existența multor materiale adiționale, comune lui Matei și Luca, dar pe care fiecare le situează în locuri diferite în schema lui Marcu pe care o urmează, în linii generale, amândoi. Parte din acest material pare păstrat în forma originală la Luca. De exemplu, în Luca Isus spune: „Ferice de voi care sunteți săraci, pentru că Împărăția lui Dumnezeu este a voastră! Ferice de voi care sunteți flămânzi acum, pentru că voi veți fi săturați!” (Luca 6:20–21), spre deosebire de Matei: „Ferice de cei săraci în duh, căci a lor este Împărăția cerurilor. Ferice de cei flămânzi și însetați după neprihănire, căci ei vor fi săturați” (Matei 5:3, 6). Ipoteza generală afirmă că probabil cuvintele originare ale lui Isus vorbeau mai curând despre sărăcia și foamea literală, nu despre nevoia și dorința spirituală; deci spusa din Luca ar reprezenta versiunea mai veche. (Nu e clar de unde știm că Isus vorbea despre foamea literală, nu despre cea metaforică, însă așa funcționează argumentul.) Asta i-a determinat pe majoritatea criticilor să considere că opțiunea revizuirii lui Matei de către Luca e imposibil de susținut: de ce ar fi schimbat Luca ordinea cu atâta încăpățănare? Și, dacă Matei a fost singura lui sursă, cum putea să aibă versiuni ale spuselor lui Isus mai vechi decât cele din Matei? Aceste întrebări au generat una dintre cele mai importante ipoteze din studiile neotestamentare, analogă teoriei celor patru surse din Pentateuh: existența unui izvor scris comun, acum pierdut, din care s-au inspirat și Matei, și Luca. Acesta conținea cea mai mare parte a materialului comun lui Matei și Luca, independent de Marcu, deși e posibil ca acest izvor să fie la fel de vechi (ba chiar mai vechi) decât Marcu. Această sursă ipotetică e denumită Q, din cuvântul german *Quelle*, „sursă, izvor”.¹ Q ar fi fost aproape în totalitate o selecție de spuse ale lui Isus, inclusiv o seamă de parabole, cu puține secvențe narrative. Nimeni nu știe unde și când își are obârșia. Se poate reconstrui din materialul comun lui Matei

1. Johannes Weiss (1863–1914) pare că a folosit cel dintâi abrevierea Q, deși teoria reprezentată de ea e mai veche, din secolul al XIX-lea.

și Luca, dar absent din Marcu, însă nu știm dacă s-a transmis în scris sau oral, și în ce ordine era dispus materialul.

Q ne dă un model simplu pentru a înțelege originea lui Luca. În loc să aibă în față două evanghelii (Marcu și Matei), fiind nevoit să le compare și să copieze fragmente din una ori alta, modificând ordinea, a avut doar o evanghelie (Marcu), în care a îmbinat extrase din Q – alcătuită exclusiv din spuse ale lui Isus, fără narațiuni. (Luca are foarte puține narațiuni care nu se găsesc și în Marcu.) La fel, Matei a avut la dispoziție tot Marcu și Q, deci va fi lucrat în același mod, deși el a creat o combinație net diferită. De asemenea, ambii evangheliști au întrebuintat materiale proprii, neîntâlnite nici în Marcu, nici în Q, pe care le-au inserat unde au crezut de cuviință.

Aproape toți cercetătorii din lumea germanofonă acceptă ipoteza Q drept cea mai bună explicație pentru curioasa relație dintre sinoptice. În studiile de limbă engleză, pe de altă parte, unii sprijină mai vechea idee că Luca l-a revizuit pe Matei. Această mișcare anti-Q pornește chiar de la profesorul meu, Austin Farrer¹, fiind continuată de John Muddiman și elevul său Mark Goodacre², care argumentează cu fermitate că ipoteza Q e inutilă: oriunde modifică ordinea din Marcu și Matei, Luca are un motiv întemeiat să o facă; similar, când pare că păstrează o versiune „mai originală” a unei spuse, aceea reprezintă schimbarea lui preferată adusă versiunii lui Matei.

Există, de asemenea, o problemă cunoscută drept, „concordanțele lui Matei și Luca împotriva lui Marcu”. În multe locuri Matei și Luca par a-l urma pe Marcu (deci nu pasaje din Q), și totuși ambii se deosebesc de Marcu în același fel. De exemplu, Marcu 4:30–32 conține Parabola grăuntelui de muștar:

El a mai zis: „Cu ce vom asemana Împărăția lui Dumnezeu, sau prin ce pildă o vom înfățișa? Se aseamnă cu un grăunte de muștar, care, când este semănat în pământ, este cea mai mică dintre toate semințele de pe pământ, dar, după ce a fost semănat, crește și se face mai mare decât toate zarzavaturile și face ramuri mari, așa că păsările cerului își pot face cuiburi la umbra lui”.³

1. A.M. Farrer, „On Dispensing with Q”, în D.E. Nineham (coord.), *Studies in the Gospels in Memory of R. H. Lightfoot*, Blackwell, Oxford, 1955, pp. 55–88.

2. Mark Goodacre, *The Case Against Q: Markan Priority and the Synoptic Problem*, Trinity Press International, Harrisburg, Pennsylvania, 2002; *The Synoptic Problem: A Way through the Maze*, Sheffield Academic Press, Sheffield, 2001; de asemenea, Mark Goodacre și Nicholas Perrin (coord.), *Questioning Q*, SPCK, London, 2004. Goodacre administrează și un valoros portal web dedicat studiului evanghelic, New Testament Gateway.

3. V. discuția în Mark Goodacre, „Ten Reasons to Question Q”, la www.markgoodacre.org/Q/ten.htm

Și Matei, și Luca reproduc parabola (Matei 13:31–32; Luca 13:18–19), însă ambii spun „pe care l-a luat un om și l-a semănat în țarina/grădina sa”; „se face un copac / s-a făcut un copac”; și „în ramurile lui” în loc de „la umbra lui”. Cum se explică asta dacă Luca și Matei au lucrat independent unul de altul? Probabil că pasajul se găsea în Q, dar și în Marcu, însă această soluție e foarte complicată; ori poate Matei și Luca cunoșteau o versiune a lui Marcu diferită de cea pe care o avem acum – însă această ipoteză îngrămădește conjecturi peste conjecturi. Cea mai simplă soluție este indiscutabil că Luca avea știință de Matei (ori că Matei cunoștea textul lui Luca).¹

Oricum s-ar încheia până la urmă, această polemică arată cât de complexe sunt relațiile sinoptice și că toate ipotezele sunt șubrede. Teoria Marcu–Q privind originea evangheliilor după Matei și Luca (numită uneori Teoria celor două surse) lasă, de asemenea, lucruri nelămurite: cum rămâne cu materialul existent doar la Matei (ca Parabola lucrătorilor viei, Matei 20:1–16) sau doar în Luca (ca Parabola fiului risipitor, 15:11–32, ori a bunului samaritean, Luca 10:29–37)? Criticii obișnuiau să atribuie aceste texte altor două surse, „M” și „L”²; dar se prea poate ca Matei, respectiv Luca, să le fi compus liber.

Ajungem aici la un punct important. Deși avem câteva motive bune să acceptăm ipoteza Q, aceasta servește uneori o agendă religioasă conservatoare. A spune că Matei și Luca își derivă materialul comun negăsit la Marcu dintr-o sursă anterioară înseamnă implicit a nega că ar fi alcătuit ceva de unii singuri. Ipotezele M și L funcționează în același fel, asigurându-ne că materialul pe care îl prețuim în Matei și Luca este cu adevărat mai vechi decât evangheliile și insinuând că ar putea proveni de la Isus însuși. Și s-ar putea ca lucrurile să stea într-adevăr așa; însă critica textuală evanghelică nu o poate demonstra. Abordările moderne ale evangheliilor au înclinat să sublinieze tot mai mult caracterul tipic „lucan”/„matein” al versiunii de la Luca/de la Matei a lui Isus și în special al pasajelor ce figurează

1. Un caz mai clar de acord între Matei și Luca împotriva lui Marcu este „controversa despre Beelzebul”: Matei 12:22–37; Marcu 3:22–30; Luca 11:14–22. V. expunerea în Eric Eve, „The Devil in the Detail: Exorcising Q from the Beelzebul Controversy”, în John C. Poirier și Jeffrey Peterson (edit.), *Marcan Priority Without Q: Exploration in the Farrer Hypothesis*, T & T Clark, London, 2015, pp. 16–43.

2. V. manualul clasic despre evanghelii, B.H. Streeter, *The Four Gospels: A Study of Origins, Treating of the Manuscript Tradition, Sources, Authorship & Dates*, Macmillan, London, 1924.

doar într-una din aceste evanghelii; iar asta tinde să reducă probele în sprijinul ideii că ele sunt amintiri reale despre Isus însuși. Dacă Isus spune ceva contrar spiritului unei evanghelii, putem fi mai siguri că respectivele cuvinte sunt autentice, din moment ce evanghelistul nu le-ar fi inventat (așa-zisul principiu al discontinuității); însă dacă sunt specifice intereselor și temelor promovate de evanghelist, va trebui să ne împăcăm cu imposibilitatea de a afla dacă provin sau nu de la Isus.

Parabolele lui Luca, spre exemplu, sunt povestiri lungi și complexe, care vor să demonstreze idei complicate. În cea a fiului risipitor nu vedem doar iertarea fiului „rău“, ci și mustrarea, însoțită de binecuvântare, a „fiului bun“ – cu totul altceva decât parabolele mai scurte și mai simple din Marcu și Matei:

[Isus] a mai zis: „Un om avea doi fii. Cel mai tânăr din ei a zis tatălui său. «Tată, dă-mi partea de avere ce mi se cuvine». Și tatăl le-a împărțit averea. Nu după multe zile, fiul cel mai tânăr a strâns totul și a plecat într-o țară depărtată, unde și-a risipit averea, ducând o viață destrăbălată. După ce a cheltuit totul, a venit o foamete mare în țara aceea, și el a început să ducă lipsă. Atunci s-a dus și s-a lipit de unul dintre locuitorii țării aceleia, care l-a trimis pe ogoarele lui să-i păzească porcii. Mult ar fi dorit el să se sature cu roșcovele pe care le mâncau porcii, dar nu i le dădea nimeni. Și-a venit în fire și i a zis: «Câți argați ai tatălui meu au belșug de pâine, iar eu mor de foame aici! Mă voi scula, mă voi duce la tatăl meu și-i voi zice: „Tată, am păcătuțit împotriva cerului și împotriva ta și nu mai sunt vrednic să mă chem fiul tău; fă-mă ca pe unul dintre argații tăi.“» Și s-a sculat și a plecat la tatăl său. Când era încă departe, tatăl său l-a văzut și i s-a făcut milă de el, a alergat de a căzut pe grumazul lui și l-a sărutat mult. Fiul i-a zis: «Tată, am păcătuțit împotriva cerului și împotriva ta, nu mai sunt vrednic să mă chem fiul tău». Dar tatăl a zis robilor săi: «Aduceți repede haina cea mai bună și îmbrăcați-l cu ea; puneți-i un inel în deget și încălțămintă în picioare. Aduceți vițelul cel îngrășat și tăiați-l. Să mâncăm și să ne veselim, căci acest fiu al meu era mort și a înviat; era pierdut și a fost găsit.» Și au început să se veselească. Fiul cel mai mare era la ogor. Când a venit și s-a apropiat de casă, a auzit muzică și jocuri. A chemat pe unul dintre robi și a început să-l întrebe ce este. Robul acela i-a răspuns: «Fratele tău a venit înapoi și tatăl tău a tăiat vițelul cel îngrășat, pentru că l-a găsit iarăși sănătos și bine.» El s-a întăritat de mânie și nu voia să intre în casă. Tatăl său a ieșit afară și l-a rugat să intre. Dar el, drept răspuns, a zis tatălui său: «Iată, eu îți slujesc ca un rob de atâția ani și niciodată nu ți-am călcat porunca și mie niciodată nu mi-ai dat măcar un ied să mă veselesc cu prietenii mei; iar când a venit acest fiu al tău, care ți-a mâncat averea cu femeile desfrânate, i-ai tăiat vițelul cel îngrășat.» «Fiule, i-a zis tatăl, tu întotdeauna ești cu mine și tot ce am eu este al tău. Dar trebuia să ne veselim și să ne bucurăm, pentru că acest frate al tău era mort și a înviat, era pierdut și a fost găsit.» (Luca 15:11–32)

Parabola e atât de specifică lui Luca, încât ne-am îndoi că datează dinaintea lui, venind de la Isus.¹ Personajele nu sunt stilizate, ci caracterizate profund; textul înfățișează mai multe idei, căci povestirea include și iertarea fiului risipitor de către tată, și rachiuna fratelui mai mare. Îi lipsește caracterul stereotip al unor parabolele din Marcu și Matei, încât simțim că cele trei personaje sunt persoane adevărate, nu cifruri.

Un alt factor relevant este așa-numita „mare omisiune” a lui Luca. Per ansamblu, Luca urmează mai degrabă planul lui Marcu decât pe al lui Matei; cu toate acestea, Luca sare un întreg pasaj din Marcu, mai precis Marcu 6:45–8:26 (care figurează aproape în întregime în Matei). Faptul ar putea sugera că Luca a consultat o variantă a lui Marcu din care secțiunea cu pricina lipsea, așadar Marcu a existat într-o versiune anterioară, câteodată numită „proto-Marcu” (în germană: *Urmarkus*), mai scurtă decât evanghelia pe care o știm azi. De asemenea, e posibil ca Luca însuși să fi trecut prin mai multe revizui. Luca 3:1–2 lasă impresia că ar fi fost începutul originar al evangheliei:

În anul al cincisprezecelea al domniei lui Tiberiu Caesar – pe când Pilat din Pont era dregător în Iudeea; Irod, cârmuitor al Galileii; Filip, fratele lui, cârmuitor al Ituriei și al Trahonitei; Lisania, cârmuitor al Abilenei; și în zilele marilor preoți Ana și Caiafa –, cuvântul lui Dumnezeu a vorbit lui Ioan, fiul lui Zaharia, în pustie.

La fel ca în Marcu, introducerea evangheliei ar fi înfățișat activitatea lui Ioan Botezătorul, fără a spune nimic despre originile lui Isus. Narațiunile nașterii și istorisirile despre copilăria lui Isus (și a lui Ioan) din capitolele 1–2 ar fi așadar un adaos mai târziu: fapt interesant, am menționat deja, ele nu prezintă puncte de contact cu povestirile copilăriei din Matei și sunt scrise într-un stil foarte distinct, care-l imită pe cel al traducerii grecești a Vechiului Testament. Pe de altă parte, Luca 4:23 sugerează și el existența unor povestiri mai vechi despre începuturile activității lui Isus, dar neînregistrate acum în Luca:

[Isus le-a zis]: „Fără îndoială, Îmi veți spune zicala aceea: «Doctore, vindecă-te pe tine însuși» și Îmi veți zice «Fă și aici, în patria Ta, tot ce am auzit că ai făcut în Capernaum».”

Pe această bază, unii au argumentat existența unui „proto-Luca” ce ar fi conținut povestiri care nu se găsesc acum în evanghelia noastră,

1. Cf. M.D. Goulder, „Characteristics of the Parables in the Several Gospels”, în *Journal of Theological Studies*, 19 (I), 1968.

dar omitea povestirile despre naștere, adăugate de un revizor mai târziu.¹ Cum Noul Testament nu mai pomenește nicăieri de narațiunile nașterii din Luca, e greu de spus când sau unde ar fi putut activa acest revizor.

O altă problemă în cazul lui Luca este relația cu Faptele Apostolilor. În mod normal, perechea Luca-Fapte e socotită o singură lucrare în două părți, interpretare încurajată de prologurile celor două cărți (Luca 1:1–4, Fapte 1:1–2), care evidențiază și identitatea autorului, și pe cea a destinatarului, Teofil (probabil o persoană reală – însă termenul mai putea însemna și „iubitor de Dumnezeu“, referindu-se așadar la orice cititor pios). Prologul din Luca l-am citat mai sus; iată-l pe cel al Faptelor:

Teofile, în cea dintâi carte a mea, am vorbit despre tot ce a început Isus să facă și să învețe pe oameni, de la început până în ziua în care S-a înălțat la cer.

Pesemne că Luca va fi avut despre viața Bisericii primare și despre viața lui Pavel materiale similare cu cele de care dispusese pentru viața lui Isus și astfel le pune în paralel: a doua jumătate a cărții Faptelor construiește misiunea și arestarea finală a lui Pavel în așa fel încât să amintească de pătimirile lui Isus, deși se oprește înainte de martiriul efectiv al lui Pavel (admițând că a fost într-adevăr martirizat, ceea ce nu știm sigur). Asta îl deosebește pe Luca de celelalte evanghelii. Dar e posibil ca evanghelia și Faptele să fie în realitate distincte și ca un redactor ulterior să le fi alăturat anexându-le prologurile, deși greaca celor două scrieri e asemănătoare, din perspectiva stilului fiind cu o treaptă mai sus decât mare parte a Noului Testament. (Se apropie de greaca Epistolei către evrei, despre care unii, atât din perioada antică, dar și din cea modernă, au opinat că ar putea fi scrisă de Luca). În Biserica secolelor al II-lea și al III-lea, dipticul Luca-Fapte a fost tratat arareori ca o singură carte, deoarece se considera că evangheliile aveau un statut superior altor cărți creștine.

1. Majoritatea cercetătorilor Noului Testament au respins ipoteza „proto-Luca“. Se găsește în Vincent Taylor, *A Study of the Proto-Luke Hypothesis*, Clarendon Press, Oxford, 1928, și George B. Caird, *The Gospel of St Luke*, Penguin, Harmondsworth, 1963. Deși nu sunt specialist în Noul Testament, mi se pare totuși că este într-o câtva plauzibilă.

CÂND, UNDE ȘI PENTRU CINE S-AU SCRIS EVANGHELIILE?

Toate acestea ne lasă impresia că despre evangheliile sinoptice nu avem informații atât de sigure pe cât ne-ar plăcea, dar acesta e adevărul. În ciuda secolelor de studiu, ele rămân o enigmă, iar cei care le cinstesc ar trebui să fie conștienți de cât nu cunoaștem despre compunerea lor. Alte probleme importante sunt când și unde s-au scris. Un detaliu semnificativ pentru datare este referința din Marcu 13:14 (cf. Matei 24:15) la „urâciunea pustiirii” stând în Templu („acolo unde nu se cade să fie”). Indiciul e luat la modul universal ca o referință la ocuparea romană a Templului din Ierusalim și presupune că nici măcar Marcu, cea mai veche evangheliie, nu ar fi putut fi scrisă cu mult înainte de 70 d.Cr., anul nimicirii Templului, chiar dacă a prevăzut evenimentul cu câțiva ani mai devreme. Matei și Luca par categoric la curent cu jefuirea Ierusalimului de către romani în 70 (Luca vorbește despre Ierusalimul „înconjurat de oști” – Luca 21:20), prin urmare au fost compuse mai târziu. În plus, nu există dovezi că Evanghelia lui Luca era cunoscută la începutul secolului al II-lea. În mod tradițional Luca a fost datat aproximativ în aceeași perioadă cu Matei – fiindcă dacă ar fi scris mult mai târziu, ar fi straniu să nu arate că ar avea știință de Matei, iar potrivit ipotezei Q nu are. Dacă nu a existat o sursă Q, atunci Luca ar putea fi datat considerabil mai târziu decât Matei, iar Luca-Fapte ar putea fi o scriere din secolul al II-lea. Însă indiferent de ipoteză chiar și Marcu a fost scris la cel puțin douăzeci de ani după ultimele epistole ale lui Pavel.

La fel de grea e întrebarea *unde* s-au scris sinopticele. Faptul că toate sunt în greacă, deși – în cazul lui Marcu – o greacă într-o câțva grosolană, înseamnă că probabil nu derivă din Palestina ori din comunitățile iudeo-creștine de acolo, care ar fi scris mai curând în aramaică. Încercările de a argumenta că evangheliile sunt traduceri din aramaică au eșuat în mare măsură, deși spusele individuale ale lui Isus, dacă sunt autentice, vor fi fost rostite inițial în aramaică (v. capitolele 6 și 18). Probabil că locuri de origine ale evangheliilor sunt Bisericile provenite dintre păgâni, întemeiate ori inspirate de Pavel și colaboratorii săi. În prezent, cele mai credibile ipoteze afirmă că Marcu provine din Biserica siriană: sugestiile mai vechi, că s-ar fi scris la Roma – datorită legăturii dintre Marcu și Petru (v. Papias) și a prezenței câtorva cuvinte latinești în evangheliie – au căzut în desuetudine. S-ar putea ca Matei să fie tot de origine siriană, din

Antiohia. Luca e cel mai probabil din Asia Mică, poate Efes, un centru major al creștinismului timpuriu, unde e localizată frecvent și Evanghelia după Ioan. De fapt, pur și simplu nu știm unde s-a născut nici una dintre evangheliile, iar acestea sunt doar presupuneri. În continuare voi spune mai multe despre locul de origine al evangheliilor.

În toate teoriile privind compunerea sinopticelor, un evanghelist a modificat textul altuia, fapt asupra căruia nu se reflectează îndeajuns. Marcu trebuie să fi avut suficient prestigiu dacă Matei l-a luat drept bază, deși nu atât de mult încât Matei să nu-și ia libertatea de a-l revizui. În ciuda unei scheme fundamentale a vieții lui Isus (activitatea în Galileea, mutarea la Ierusalim, învățătura în Templu, arestarea, procesul, moartea, învierea), cu siguranță nu domnea convingerea că detaliile erau fixate foarte clar și fără îndoială multe întâmplări, așa cum au sugerat criticii formei, erau mobile, putând fi inserate oriunde prefera un anumit evanghelist. Prin urmare, când a „îmbunătățit“ relatarea lui Marcu probabil că Matei nu și-a dat seama că îl contrazice. Pentru el, modificările nu reprezentau decât o modalitate nouă de a depăna istorisirea, prin care crea o imagine mai fidelă despre Isus – și avea avantajul de a include mai multe informații din alte surse, în afară de Marcu. Matei a îmbinat Marcu și Q – treabă nu prea dificilă, întrucât suprapunerile erau probabil puține: Q constituia doar un grupaj de spuse, fără narațiune, astfel încât am putea spune mai bine „le-a întrețesut“. Pesemne că Luca a procedat la fel ca Matei, deși (cred oponenții sursei Q) el a avut sub ochi evangheliile lui Marcu și Matei, așadar a avut o sarcină mai grea, luându-l ca model tot pe Marcu, dar introducând materiale specifice din Matei acolo unde i s-a părut mai folositor – dintr-un motiv sau altul alegând mereu alt loc. În orice caz, Matei și Luca se aseamănă prin aceea că au tratat cu respect textul lui Marcu, încercând totodată să-i aducă îmbunătățiri. Într-un anumit sens, continuând să-l citim pe Marcu, de fapt respingem intenția lui Matei și Luca: ei voiau să citim doar varianta *lor* de evanghelie și să-l lăsăm pe Marcu deoparte.

Am scris cele de mai sus ca și cum caracteristicile distinctive ale fiecărei evanghelii oglindeau interesele personale ale autorului – mi se pare un mod firesc de a interpreta datele. Nu înseamnă că evangheliile sunt ficțiuni, dar sugerează că fiecare evanghelist în parte s-a bucurat nestingherit de libertatea de a modifica și nuanța tradițiile pe care le moștenise. Totuși, în cercetarea recentă s-a considerat că trăsăturile distinctive ale evangheliilor nu reflectă doar scriitorul, ci și comunitatea lui locală. Evanghelia lui Marcu e văzută ca expresie a „comunității lui Marcu“ din Antiohia (sau Roma). Mai mult, în

general se crede că fiecare evangheliie a fost *destinată* numai și numai comunității în cauză. Ioan, cred mulți, a fost scrisă la Efes și este produsul unei „comunități a lui Ioan”¹ care împărtășea teologia mistică și extrem de specifică întâlnită în a patra evangheliie; dar nu era menită pentru utilizarea într-o altă Biserică. Deci vor fi existat „creștini lucani” și „creștini ioaneici”, așa cum existau „creștini paulini” – deși aceștia din urmă se răspândiseră pretutindeni în Grecia și Turcia de azi.

Dacă evangheliile au fost într-adevăr evanghelii locale, atunci comunitățile care le-au folosit nu se confruntau cu problema ivită la începutul secolului al II-lea, când toate patru intraseră în circulație generală în toate Bisericile: problema a cum trebuie procedat în fața unor relatări diferite și parțial incompatibile despre viața și învățătura lui Isus. Știm că această dificultate era resimțită acut, întrucât s-a făcut cel puțin o încercare de a reconcilia coerent cele patru evanghelii, de pildă *Diatessaron*-ul (169–175 d.Cr.) lui Tațian care a fost utilizat în Siria până în secolul al V-lea în locul evangheliilor separate. Dar dacă fiecare Biserică locală avea propria evangheliie, atunci această problemă nu a existat inițial. Această interpretare – care, dată fiind mobilitatea creștinilor timpurii, nu pare plauzibilă – a fost contestată vehement de Richard Bauckham², care argumentează că fiecare evangheliie a fost scrisă pentru toți creștinii. Într-o oarecare măsură, fiecare ar putea oglindi preocupările comunității care i-a dat naștere, după cum datorează mult personalității și intereselor scriitorului, însă nu era destinată doar comunității respective – așa cum n-a fost scrisă nici pentru uzul privat al autorului.³ Se dorea univer-

1. Identificată prima oară ca atare în J.L. Martin, *History and Theology in the Fourth Gospel*, Harper & Row, New York, 1968. O elaborare masivă a ipotezei se găsește în Raymond E. Brown, *The Gospel According to John*, Doubleday, Garden City, New York, 1966–1970, 2 vol.; un rezumat apare în volumul său *An Introduction to the Gospel of John*, Doubleday, New York, 2003.

2. Richard Bauckham (coord.), *The Gospel for All Christians*, W.B. Eerdmans, Grand Rapids, Michigan, 1998; v. în special contribuția lui, „For Whom Were the Gospels Written?”, pp. 9–48.

3. Este evident că fiecare evanghelist a ținut seamă de caracterul propriei Biserici locale: la fel ca Ioan, Marcu explică rarele cuvintele aramaice, astfel încât se poate bănuși că cititorii lui nu vorbeau aramaica; Luca modifică unele trăsături ale lui Marcu pentru a le imprima un stil mai citadin, și totodată mai realist – trăinicia casei care nu se prăbușește se datorează temeliilor bune, nu construirii pe stâncă; Matei accentuează mult mai puternic decât Marcu opoziția dintre Isus și mișcările contemporane iudaice, ca fariseismul; și așa mai departe. Însă acest lucru nu înseamnă că evangheliile au fost scrise *doar* pentru o Biserică locală.

sală. Cum atrage atenția Bauckham, însuși faptul că Matei și Luca sunt în mod evident versiuni adaptate ale lui Marcu înseamnă fără doar și poate că ei aveau la dispoziție textul lui Marcu; și, afară de cazul când se aflau cu toții în aceeași zonă, faptul sugerează că Evanghelia după Marcu circulase în afara comunității de origine.

Pe deasupra, probabil că Matei și Luca se doreau îmbunătățiri la Marcu, așadar la fel de valoroase pentru „comunitatea lui Marcu” – dacă a existat așa ceva – pe cât erau pentru cele ale lui Matei și Luca. În prologul său, Luca menționează că a cercetat mai multe izvoare despre viața lui Isus. Ar putea fi o simplă convenție literară; însă reflectă mai probabil o situație în care Luca a avut la dispoziție mai multe variante ale vieții lui Isus. Bauckham sugerează că evangheliștii, ca mulți dintre coreligionarii lor creștini, se deplasau și locuiau în mai multe comunități, asemenea lui Pavel. Tot el mai subliniază că, spre deosebire de Epistolele lui Pavel, care se adresau unei anumite comunități, evangheliile prezentau interes pentru toți creștinii care ajungeau să le citească. Pe scurt, nu erau destinate unui grup închis, ci unei Biserici deschise, fără hotare bine definite.¹ Papias din Hierapolis, Asia Mică, pe la anul 110 d.Cr. cunoștea și textul lui Marcu, și pe cel al lui Matei: după toate probabilitățile, nici una dintre evangheliile n-a fost scrisă acolo. Cu siguranță toate evangheliile au cunoscut o largă răspândire: un fragment de papirus din Evanghelia lui Ioan, scos la lumină în Egipt, poate fi datat în primii ani din secolul al II-lea, nu la multă vreme după alcătuirea evangheliei, probabil în Asia Mică, ceea ce „atestă circulația remarcabil de rapidă și largă a textului”². Spre Ioan ne vom îndrepta acum atenția.

1. Margaret Mitchell l-a criticat vehement pe Bauckham în „*Patristic Counter-Evidence to the Claim that the Gospels were written for All Christians*”, în *New Testament Studies*, 51, 2005, pp. 36–79. Ea arată că nu arareori scriitorii creștini timpurii cred că evangheliile provin din comunități particulare și nu le înfățișează ca scrise pentru „toți creștinii”. Eu nu sunt sigur că asta corespunde în întregime ideii lui Bauckham. Bineînțeles că fiecare evanghelie derivă dintr-un context particular, ca orice scriere literară, însă el susține că nici una dintre ele nu e destinată exclusiv folosirii limitate: toate au fost publicate și au fost destinate tuturor.

2. Harry Y. Gamble, *Books and Readers in the Early Church: A History of Early Christian Texts*, Yale University Press, New Haven și London, 1995, p. 82, referitor la P52 (Papirusul Ryland 457) aflat la Rylands Library din Manchester, Marea Britanie.

Probabil că Marcu și Matei au fost compuse după căderea Ierusalimului în 70 d.Cr.; poate că Luca e și mai târzie. Evangheliile includ tradiții timpurii și credibile despre Isus, provenite poate chiar de la Isus însuși. Acest lucru reiese clar din aceea că multe istorisiri, și în special spusele, aparțin acelei perioade când Isus era cel care vestea Împărăția lui Dumnezeu și le cerea oamenilor să trăiască după valorile acesteia, nu să fie preocupați de atitudinea față de persoana lui. O deplasare de accent se poate observa deja la Pavel, care vorbește foarte puțin despre mesajul *lui* Isus, dând mare importanță mesajului *despre* Isus. Sinopticele păstrează tradiții de dinainte de această schimbare, prin urmare se întorc probabil la Isus. Această distincție este importantă, fiindcă atunci când ne întoarcem privirea spre Ioan constatăm că procesul s-a finalizat și că întreaga evanghelie se ocupă în primul rând de Isus și de identitatea lui, fără să conțină mai deloc învățături morale, cu excepția chemării de a-l urma.

Isus le-a zis: „Eu sunt Pâinea vieții. Cine vine la Mine nu va flămânzi niciodată și cine crede în Mine nu va înseta niciodată. Dar v-am spus că M-ați și văzut și tot nu credeți. Tot ce-Mi dă Tatăl va ajunge la Mine și pe cel ce vine la Mine, nu-l voi izgoni afară.

Eu sunt Pâinea vie, care s-a coborât din cer. Dacă mănâncă cineva din pâinea aceasta, va trăi în veac; și pâinea pe care o voi da Eu este trupul Meu, pe care îl voi da pentru viața lumii.“ (Ioan 6:35–37, 51)

Așadar Ioan merge pe altă cale decât sinopticele, continuând de unde a rămas Pavel. Citând cuvintele lui Rudolf Bultmann (1884–1976), în Ioan „Proclamatorul a devenit Cel proclamat“. Într-o anumită măsură, e valabil pentru toate evangheliile, de vreme ce acestea au fost scrise cu scopul de a încuraja credința în Isus, nu doar de a-i relata învățătura și faptele, iar elementele care le alcătuiesc s-au transmis verbal. Marcu se deschide deja cu „Începutul Evangheliei lui Isus Cristos“ (iar unele manuscrise adaugă „Fiul lui Dumnezeu“). Însă la Ioan se vede limpede că figura istorică a lui Isus, învățătorul etic, este înlocuită cu aceea a cuiva care își dezvăluie natura tainice sale relații cu Dumnezeu.

Diferența dintre Ioan și sinoptice este enormă. În ceea ce privește spusele lui Isus, aproape că nu există nici o suprapunere parțială. Miracolele (pe care Ioan le numește „semne“) includ hrănirea celor 5.000, prezentă și în sinoptice, dar în rest nu mai există nimic în comun, în afară de vindecarea slujbaşului împărătesc din Ioan 4:46–54 care o evocă pe cea a robului unui centurion din Matei 8:5–13. Ioan

are șapte „semne“, printre care se numără preschimbarea apei în vin la nunta din Cana (Ioan 2:1–11), un soi de magie neîntâlnită în sinoptice, apoi învierea lui Lazăr, vindecarea orbului din naștere și vindecarea paralizicului de la scăldătoarea Bethesda (Ioan 11:1–44, 9:1–41 și 5:2–18). Pe când minunile din sinoptice se bucură uneori de reacții favorabile din partea mulțimii (trăsătură tipică a povestirilor miraculoase din lumea întreagă, potrivit criticilor formeii), în mod caracteristic semnele din Ioan sunt pretextul unui lung discurs al lui Isus (de exemplu Ioan 5:19–47). După cum văzut deja, un episod crucial în sinoptice, „purificarea Templului“ cum i se spune în mod tradițional, figurează la începutul activității publice a lui Isus, nu spre sfârșit.

Și narațiunea Pătimirii din Ioan se deosebește simțitor de relatările sinoptice, cum bine știe oricine este familiarizat cu cele două *Patimi* compuse de Bach. La Ioan, Isus nu rămâne tăcut dinaintea lui Ponțiu Pilat, ci intră în dialog cu el (Ioan 18:33–38; 19:8–12), lăsând impresia că el controlează desfășurarea evenimentelor: în grădina Ghetsimani (Ioan 18:6) soldații cad la pământ când el rostește cuvintele „Eu sunt“, menite probabil a fi înțelese ca o identificare cu Dumnezeu, al cărui nume în Exod 3:14 este „Eu sunt“. (De fapt, peste tot în evanghelie apar o seamă de spuse care încep cu „Eu sunt“: „Eu sunt adevărata Viță“, „Eu sunt Pâinea Vieții“, „Eu sunt Păstorul cel bun“.) Nici măcar pe cruce Isus muribund nu rostește strigătul deznădăjduit „Dumnezeul Meu, Dumnezeul Meu, pentru ce M-ai părăsit“, ci seninul „S-a isprăvit“ (Ioan 19:30). Își încredințează mama grijii „ucenicului pe care-l iubea“ (Ioan 19:26–27), identificat în mod tradițional cu Ioan, fiul lui Zebedei, care pare a fi considerat autorul sau cel puțin sursa evangheliei. „Ucenicul pe care-l iubea“ Isus are o scurtă apariție în povestirea Cinei celei de Taină, unde se sprijină de Isus (Ioan 13:23), și în istorisirea învierii, unde ajunge cel dintâi la mormântul gol după Maria Magdalena (Ioan 20:28). Nimic din toate acestea nu se găsește în sinoptice.

Se discută dacă Ioan a împrumutat din sinoptice (ori dintr-una din cele trei) ceva din puținul material pe care îl au în comun. Răspunsul e probabil imposibil. Evanghelia lui Ioan are o relație curioasă cu Luca în particular. Ambii au povestirea pescuirii minunate, absentă din Marcu sau Matei, însă în Luca episodul are loc la începutul activității lui Isus (Luca 5:1–11), pe câtă vreme la Ioan face parte dintr-o apariție pascală (Ioan 21:1–14). În ambele, Isus le apare ucenicilor la Ierusalim, nu în Galileea, ca în Matei. Și ambele împărtășesc mici detalii fără consecințe: că printre cei Doisprezece a existat

un al doilea Iuda (Luca 6:16; Ioan 14:22), că robul marelui preot și-a pierdut urechea *dreaptă* în Ghetsimani (Luca 22:50; Ioan 18:10) și că mormântul lui Iosif din Arimateea nu mai fusese folosit înainte (Luca 23:53; Ioan 19:41). Ar fi de conceput inclusiv că Luca e mai târziu decât Ioan și că depinde de el: faptul l-ar situa pe Luca (și fără îndoială Faptele) la începutul secolului al II-lea d.Cr., dacă acceptăm data obișnuită pentru Ioan, circa 90 d.Cr. – deși această datare e fragilă, fiindcă depinde în parte de argumentul că Ioan e mai târziu decât sinopticele, inclusiv decât Luca. e posibil ca Ioan și Luca să fi cunoscut un document ce conținea trăsăturile comune amintite – un fel de Q (LI). Însă cu excepția micilor suprapuneri, Ioan merge pe drumul lui. A patra evanghelie nu constituie o versiune nouă la Marcu, ca Matei și Luca, ci un concept de evanghelie cu totul diferit, care lămurește înțelesul tainic al vieții și învățăturii lui Isus: o „evanghelie spirituală“, în cuvintele lui Clement Alexandrinul.

Până acum ne-am referit la autorul celei de-a patra evanghelii spunându-i Ioan, dar nu îi cunoaștem numele, după cum nu cunoaștem nici numele autorilor/compilerilor sinopticelor.¹ Mai mult, nu e sigur că a patra evanghelie reprezintă creația unui singur scriitor. Majoritatea cercetătorilor cred că este punctul final al unui lung proces de compilație și revizuire la care au contribuit diverse persoane, poate ca membri ai unei școli ori ai unui grup care va fi evoluat în timp. Asta ne-ar ajuta să explicăm faptul că a patra evanghelie, în ciuda structurii remarcabile, are în narațiune incongruențe ce sugerează că nimeni nu a revizuit ultima formă a redactării. De exemplu, la Cina cea de Taină Isus ține o cuvântare lungă (capitolele 14–16) urmată de o rugăciune (capitolul 17); însă la sfârșitul capitolului 14 spune: „Sculați-vă, haidem să plecăm de aici“ (14:31), aparent dând de înțeles că a terminat de vorbit. Capitolul 5, care istorisește vindecarea paralticului, se desfășoară în Ierusalim, însă la începutul capitolului 6 Isus traversează Marea Galileii pornind evident dintr-un

1. Numele sunt atașate evangheliilor cel mai devreme de la începutul secolului al II-lea. Posibil să fie numele reale ale autorilor: cine ar fi inventat un nume de evanghelist n-ar fi optat pentru Luca sau Marcu, personaje care nu figurează în Noul Testament ca nume de apostoli, deși Matei și Ioan sunt nume apostolice. Prin urmare, convingerea că evangheliștii sunt chiar persoanele din Noul Testament care și-au făcut cunoscut numele va fi apărut mai târziu. Majoritatea specialiștilor sunt totuși de părere că la origine evangheliile au fost anonime și că li s-au atribuit nume din Noul Testament, cum s-a procedat și cu alte texte creștine primare, ca *Păstorul* lui Herma, o figură minoră ce apare în Romani 16:14.

punct din Galileea. S-au făcut numeroase încercări de a reordona evanghelia și a o face mai coerentă, dar nu s-a ajuns la un consens.

Nu coerența narativă, ci stilul și teologia conferă unitate evangheliei. Stilul are o simplitate magistrală ce lasă să se întrezărească adâncimi uriașe ale sensului doar cu ajutorul unui vocabular foarte mărginit și al unei sintaxe simple. La Cina cea de Taină, Iuda, expulsat de Isus cu un „Ce ai să faci, fă repede“, iese din încăperea „și era noapte“ (în greacă, trei silabe, *én dè nux*) – nu un simplu indicator temporal, ci o reflecție asupra întunecimii spirituale ce-l înconjoară pe Iuda. Un ecou straniu al expresiei se găsește în Luca, unde Isus le spune celor veniți să-l aresteze: „Dar acesta este ceasul vostru și puterea întunericului“ (Luca 22:53). Teologia este sublimă chiar și pentru cristologia neotestamentară înaltă, înfățișându-l pe Isus drept Cuvântul lui Dumnezeu care a existat de la începutul timpului, întrupat totuși într-un om. Dezvoltă tema paulină întâlnită în Filipeni și Coloseni, unde Cristos e cel care a coborât de la Dumnezeu să trăiască o viață omenească pe pământ, însă vede această coborâre exprimându-se nu doar în momentul inițial al întrupării, ci în tot ce a făcut și spus Isus. De fapt, învățătura lui Isus privește în special propria natură: că Dumnezeu este Tatăl lui, că el a existat înainte de începutul lumii¹ și că el este exemplul suprem al tuturor simbolurilor majore din teologia creștină: pâine, păstor, lumină, viță-de-vie și așa mai departe.

Cum a fost alcătuită o evanghelie atât de diferită într-o lume în care existau deja toate sinopticele sau măcar parte dintre ele? Cei care vorbesc despre o școală ioaneică înclină să creadă că era o comunitate creștină cu un etos propriu, foarte original, de undeva din Asia Mică – probabil Efes, cum am menționat mai sus. Atmosfera ei se face simțită nu doar în a patra evanghelie, ci și în cele trei Epistole ale lui Ioan, care împărtășesc multe trăsături stilistice cu evanghelia, iar într-o anumită măsură și în Apocalipsă, atribuită de tradiție tot lui Ioan. Toate îl înfățișează cu aceeași emfază pe Isus ca reprezentant suprem al lui Dumnezeu, „Cuvântul vieții“, cum spune Ioan 1:1. Biserica ioaneică se va fi deosebit mult de cele întemeiate de Pavel și însoțitorii lui, subliniind latura mistică a credinței creștine. Este dificil de stabilit în ce măsură repudia tipul de Biserică zugrăvit în

1. Afirmția din prolog (Ioan 1:1–18) că Isus este identic cu Cuvântul (în greacă: *lógos*) lui Dumnezeu care a existat din veșnicie nu are paralelă în sinoptice, deși, după cum am văzut în capitolul 7, scrisorile lui Pavel fac afirmații similare.

sinoptice. Spre exemplu, nu descrie nicăieri instaurarea Euharistiei de către Isus: Cina cea de Taină din Ioan se concentrează pe spălarea picioarelor și nu menționează pâinea și vinul, ca sinopticele. Asta putea să însemne că Euharistia era respinsă de comunitatea lui Ioan, care probabil o înlocuise cu ritul spălării picioarelor. În egală măsură, ar putea însemna că Euharistia începuse deja să fie considerată ceva atât de copleșitor, încât trebuia tăinuită de cei din afară, nefiind deci menționată pentru eventualitatea în care un necreștin ar fi ajuns să citească evanghelia. În acest caz, probabil ar trebui să vedem aluzii la ea în lungile discursuri despre Isus – pâinea vieții din Ioan 6, pentru inițiații cu ochi să vadă și urechi să audă.

SCOPUL EVANGHELIILOR

Care este scopul tuturor evangheliilor? În termeni tehnici, evangheliile sunt oare *kérygma* – proclamare a credinței pentru a o face cunoscută necreștinilor (ceea ce noi am numi evanghelizare)? Ori sunt *didaché* – învățătură menită să-i întărească și să-i lumineze pe cei care cred deja? Greu de aflat, de vreme ce același text poate servi ambelor scopuri; distincția este totuși importantă. Ioan se prezintă fără îndoială ca o *kérygma*: „lucrurile acestea au fost scrise pentru ca voi să credeți” (Ioan 20:31), ceea ce ar putea explica ezitarea (dacă de ezitare este vorba) în a descrie originea „misterului” creștin primar, Euharistia. Credinciosul este invitat să mediteze la istorisirile și spusese evangheliei, așa cum a fost și cazul celor sinoptice. Este evident că nu cunoaștem funcția socială a nici unei evanghelii, nici modul cum trebuiau citite.

Am putea primi vreun ajutor din partea eventualelor paralele ale evangheliilor cu scrieri din lumea antică? Am văzut că Pavel și ceilalți autori de epistole adaptau și transformau tradiția greco-romană a epistolelor. Se poate spune ceva similar despre evanghelii? În cea mai mare parte a secolului XX s-a argumentat că evangheliile sunt *sui generis* și nu au paralele. Dar studiile recente au înclinat să restabilească o opinie mai veche, susținând că ele seamănă cu genul numit *bíos* sau viață, un tip de biografie ilustrat cel mai bine de *Viețile* lui Plutarh (circa 46–120 d.Cr.).¹ Evangheliile prezintă câteva

1. V. Richard A. Burridge, *What Are the Gospels? A Comparison with Graeco-Roman Biography*, W.B. Eerdmans, Grand Rapids, Michigan, ediția a II-a,

asemănări cu acest gen. În lumea antică, biografia era, cum o descrie Richard Burridge, „un tip de scriere apărută în chip firesc în anumite grupuri de persoane care se formaseră în jurul unui învățător sau lider carismatic și încercau să-i calce pe urme”¹; scopurile ei includ frecvent îndemnul la imitarea marelui bărbat, dar uneori (ca în cazul vieții lui Caesar de Plutarh) doar admirația pentru acesta.²

Ideea că evangheliile ar fi o formă de biografie e perfect compatibilă cu faptul că acestea se bazează pe tradiții orale. Criticii de la începutul secolului XX priveau arareori mai departe de tradițiile orale, tratând evangheliile individuale ca pe niște depozite de spuse și povești. Abordarea biografică e însă mai deschisă față de contribuția personală a fiecărui evanghelist și se întemeiază pe curentul numit „critica redacțională”, care s-a dezvoltat în studiile vetero- și neotestamentare din a doua jumătate a secolului XX.³ Această abordare subliniază că editorii („redactorii”, cum sunt numiți de obicei în cercetarea biblică) n-au făcut doar să colecteze ori să transcrie materiale din trecut, ci le-au modelat și rescris în funcție de interesele și ideile fiecăruia. Odată ce le privim astfel, putem sesiza deosebiri importante între evanghelii, deosebiri care le fac într-adevăr să arate mai mult ca biografiile antice, și nu ca niște simple combinații de materiale mai vechi. De exemplu, Luca scoate în evidență anumite teme, ca interesul lui Isus pentru săraci și proscrisi (6:20–21; 7:11–17) sau grija lui pentru femei (7:36–50; 20:47). Până și în povestirile copilăriei, primii din afara familiei care află de nașterea lui Isus nu sunt niște magi exotici, ca în Matei 2:1–12, ci niște păstori sărmani (Luca 2:8–20). După cum am văzut, Matei acordă atenție deosebită controverselor cu interlocutorii evrei și îl înfățișează pe Isus ca pe noul Moise, care ține o predică pe munte (Matei 5:1). Accentele diferite sugerează că evangheliștii au fost scriitori creativi, nu simpli copişti sau compilatori. Ideea se vede cel mai bine în cazul lui Ioan, care are un stil și preocupări proprii ce dirijează întreaga prezentare a vieții

2004. În legătură cu Plutarh, v. C.B.R. Pelling, „Plutarch’s Method of Work in the Roman Lives”, în *Journal of Hellenic Studies*, 99, 1979, pp. 74–96.

1. Burridge, *What Are the Gospels?*, p. 76.

2. Evangheliile sunt un „subtip al biografiei greco-romane” potrivit lui David E. Aune, *The New Testament in its Literary Environment*, James Clarke & Co., Cambridge, 1988.

3. Primul exemplu amplu de critică redacțională se consideră în general Willi Marxsen, *Mark the Evangelist: Studies on the Redaction History of the Gospel*, Abingdon Press, Nashville, Tennessee, 1969, traducere după originalul german din 1956.

și învățăturii lui Isus, cu discursurile sale lungi (foarte deosebite de sinoptice) și cronologia diferită a activității și sfârșitului său.

Biografiile antice erau lecturi pentru persoane culte: reprezentau genul de operă ale cărei exemplare aspirau să le posede cei cu dare de mână. În general se crede că primii creștini nu aparțineau acestei clase sociale, ci că erau săraci și probabil neștiutori de carte. Dacă așa stau lucrurile, atunci ar trebui să ne gândim că evangheliile erau destinate lecturii în public, când comunitatea creștină se întrunea pentru slujbă – exact contextul presupus de criticii formei pentru povestirile și spusele individuale în etapa de dinaintea scrierii evangheliilor. Am putea specula că, după o vreme, membrii a cel puțin unei asemenea comunități creștine au început să se teamă că memoria orală se stinge și l-au îndemnat pe scriitorul pe care îl numim Marcu să o aștearnă în scris, dând astfel naștere primei evanghelii. În studiile neotestamentare britanice și-a făcut loc ideea că evangheliile au fost compilate de fapt ca lecționare, adică texte care se citește treptat pe tot parcursul anului, cam așa cum se citește Tora în sinagogile iudaice până în ziua de azi (deși nu știm sigur dacă practica datează din secolul I d.Cr.).¹ Chiar dacă nu mergem atât de departe, rămâne plauzibil ca evangheliile să fi fost menite lecturii publice. Oricum ar sta lucrurile, nu ar trebui exclusă posibilitatea ca unii creștini să fi fost suficient de culți și de bogați cât să dețină un manuscris evanghelic. Desigur, ucenicii din prima generație erau pescari și probabil nu prea instruiți (dacă erau alfabetizați). Însă în generațiile următoare, pe măsură ce mesajul evanghelic s-a răspândit la comunități din afara Palestinei și a dobândit aderenți ca Pavel, va fi atras persoane din clasa de mijloc, care își puteau permite biblioteci. Se știe prea bine că Pavel le spune convertiților din Corint că nu mulți dintre ei sunt puternici ori de neam ales (1 Corinteni 1:26); pe de altă parte Epistola către Romani se încheie enumerând o puzderie de prieteni și tovarăși de-ai lui care ajunseseră la Roma (Romani 16), călătorie care nu se putea face fără o anumită sumă de bani. Burridge sugerează că în Bisericile pauline doar extremele de jos și de sus ale ierarhiei sociale nu erau reprezentate, iar asta îi includea cu siguranță pe stăpâni și sclavii lor, cum vedem din 1 Corinteni 7:21–24 și Filimon.

Pare limpede că Matei și Luca sunt versiuni actualizate ale lui Marcu; e mai puțin evident dacă Ioan constituie același gen de actua-

1. V. în special Michael D. Gouldner, *Midrash and Lection in Matthew*, SPCK, London, 1974.

lizare, pentru că dependența de oricare sinoptică e greu de demonstrat. Cum am văzut, în general minunile („semnele“) se deosebesc de cele din sinoptice, iar învățătura nu coincide aproape deloc. Dacă Ioan își propune să înlocuiască sinopticele, nu o face pe calea augmentării și micilor ajustări, cum se poate susține în cazul lui Matei sau Luca, ci prin înlocuire masivă. Poate reprezintă, în schimb, un set de tradiții complet alternative care, ne-am putea gândi (cumva contra lui Bauckham), constituiau versiunea vieții lui Isus care circula în Asia Mică, nu în Grecia sau Palestina, și ar fi putut păstra memorii pierdute în alte zone. Câteodată se sugerează, de exemplu, că cronologia ultimelor zile petrecute de Isus pe pământ e mai exactă în Ioan decât în sinoptice;¹ chiar dacă e o operă târzie (de la sfârșitul secolului I), Ioan reține încă detalii dintr-o tradiție mult mai veche. De asemenea Ioan este bine informat în legătură cu locurile din Ierusalim, ca Gabbata („pardosit cu pietre“, Ioan 19:13). Majoritatea cercetătorilor sunt sceptici că lungile discursuri rostite de Isus în Ioan ar veni de la aceeași persoană care a rostit lapidarele spuse din sinoptice: e ca și cum am încerca să-l reconciliem pe Pavel din Galateni, de pildă, cu Pavel din 1 Timotei. Cu toate acestea, Ioan nu poate fi ignorat ca document pur și simplu anistoric. Intenția lui, la fel ca a sinopticelor, este de a scrie o viață a lui Isus; deși înflorește multșor, nu putem spune că înflorește mai mult ca ei, pentru că despre Isus nu avem o sursă independentă de informații cu care să comparăm evangheliile.

PATRU EVANGHELII

Dacă scopul fiecărei evanghelii în parte este să ofere o biografie a lui Isus, care este scopul colecției alcătuite de cele patru evanghelii? Întrucât toate patru sunt atât de familiare, lumea nu prea observă cât de ciudat e că stau una lângă alta, oferind imagini alternative despre viața și activitatea lui Isus. Atât critica redacțională, cât și interesul recent pentru „comunitatea“ din care provenea fiecare evangelist au avut ca rezultat reliefarea diferențelor dintre evanghelii, reamintindu-ne că nu numai Ioan diferă de sinoptici, dar că sinopticii

1. V. cea mai recentă discuție în Colin J. Humphreys, *The Mystery of the Last Supper: Reconstructing the Final Days of Jesus*, Cambridge University Press, Cambridge, 2011.

diferă radical între ei. Dacă fiecare evangheliie și-a propus să-și îmbunătățească ori să-și substituie predecesoarele, problema interpretării celor patru relatări divergente s-a pus de îndată după scrierea lor. Evangheliia lui Matei n-a fost alcătuită pentru a fi citită alături de Marcu, ci mai degrabă cu intenția de a o înlocui, ca un fel de a doua ediție, în timp ce opera în două volume a lui Luca era menită să-l înlocuiască pe Marcu și orice altă evangheliie va mai fi cunoscut Luca. Canonul cu patru evanghelii al Bisericii a rezultat dintr-o recunoaștere a faptului că toate evangheliile se impuseseră atât de bine în uz, încât nici una nu putea fi omisă. În unele privințe, situația amintește de acceptarea tuturor surselor Pentateuhului, lăsate să stea alături chiar și atunci când sunt radical incompatibile. Totuși, redactorii Pentateuhului au întrețesut sursele – cum a întrețesut Tațian cele patru evanghelii –, pe câtă vreme în Noul Testament canonic cele patru evanghelii stau una lângă alta, nereconciliate. Pe când Matei și Luca l-au modificat efectiv pe Marcu ca să-și scrie propriile evanghelii, creștinii de mai târziu nu s-au mai simțit liberi să procedeze la fel, ci le-au acceptat pur și simplu pe toate, în ciuda problemelor ridicate de divergențele lor. În capitolele următoare vom examina tehnicile utilizate de scriitorii creștini pentru rezolvarea acestor probleme.

Creștinii moderni nu petrec probabil mult timp reflectând la această chestiune. Familiaritatea îndelungată cu evangheliile împiedică lumea să observe cât de ciudat e că avem patru versiuni *oficiale* divergente ale vieții și spuselor întemeietorului creștinismului; chiar și criticii ateii ai credinței fac arareori caz de această problemă. Din punct de vedere istoric, diversitatea e de așteptat, dat fiind că povestirile și spusele din evanghelii au circulat oral o perioadă lungă de timp înainte de așternerea în scris; însă e remarcabil că Biserica a hotărât canonizarea tuturor celor patru versiuni în loc să încerce să le reconcilieze. Pe de altă parte, e posibil să privim asta ca pe un avantaj:

Cum ne amintesc titlurile manuscriselor din secolul al II-lea, nici una dintre evanghelii nu este *Evanghelia*. Toate reprezintă mărturii omenești supuse greșelii. Subiectul lor teologic se află dincolo de text și dincolo de orice poate extrage istoricul din aceste izvoare. Cea mai mare primejdie a așa-zisei căutări a lui Isus cel istoric stă în sugestia că eventualele concluzii ale istoricului ar putea furniza nu o simplă normă critică printre altele, ci fundamentul și substanța credinței creștine. Această reducere critică la o singură normă, asemenea soluției date de Tațian la pluralitatea evangheliilor, riscă să transforme *Evanghelia* într-o nouă Lege. Varietatea mărturiilor (care-i include și pe ceilalți scriitori neotestamentari) despre unicul Domn este o

cale de a garanta că Domnul nu transcende doar aceste mărturii, ci și toate pozițiile și deciziile teologice și etice creștine succesive...

Un portret normativ al lui Isus ar înlesni poate critica teologică a stereotipurilor și prejudecăților de credință deloc satisfăcătoare. Însă orice simplă comparație a acestora cu un asemenea portret ar înăbuși rapid libertatea spiritului. Ar implica, de asemenea, că evanghelia creștină poate fi identificată cu o formulare particulară a ei. E posibil ca Matei să fi voit asta, fără îndoială armonizatorii de mai târziu au voit-o. Putem înțelege de ce. Biserica creștină a trebuit mereu să exercite un gen sau altul de control asupra credinței prea entuziaste. Poate de aceea au fost compuse evangheliile. Însă cea care a condus la pluralitatea evangheliilor pare a fi fost o înțelepciune mai înaltă.¹

Mergând și mai departe, Francis Watson afirmă:

Puși în fața acestei pluralități disonante, avem doar două posibilități: fie selectăm una dintre evanghelii ca ghid de încredere din punct de vedere istoric și le nesocotim pe celelalte, fie acceptăm că adevărul celor patru nu e de găsit la nivelul literal-istoric. Așadar evanghelia împătrită marchează sfârșitul tuturor încercărilor de reconstruire a vieții lui Isus cel istoric.²

Însă motivul original al tolerării pluralității s-ar putea găsi altundeva, în practica creștină timpurie, după cum va ilustra capitolul următor.

1. Robert Morgan, „The Hermeneutical Significance of Four Gospels”, în *Interpretation*, 33, 1979, pp. 378–388; citatele sunt de la pp. 387 și 388.

2. Francis Watson, *Gospel Writing: A Canonical Perspective*, W. B. Eerdmans, Grand Rapids, Michigan și Cambridge, 2013, p. 550.

PARTEA A III-A
BIBLIA ȘI TEXTELE EI

DE LA CĂRȚI LA SCRIPTURĂ

UNITATE DE VEDERI

ÎN LEGĂTURĂ CU SCRIPTURILE EBRAICE

Pe la începutul secolului al II-lea d.Cr., în răspuns la atacul unui adversar păgân, Iosefus lua apărarea iudaismului, amintind numărul mic de cărți sfinte acceptate de evrei și prestigiul pe care-l atribuiau acestor cărți:

Nu există deci la noi o sumedenie de cărți care se contrazic și se luptă între ele, ci doar douăzeci și două, unde se află analele din toate timpurile, bucurându-se pe bună dreptate de încrederea dumnezeiască. Mai întâi sunt cele cinci cărți ale lui Moise, care conțin legile și deapănă șirul faptelor de la crearea omului până la moartea autorului lor. Ele cuprind un interval de vreo trei mii de ani. De la moartea lui Moise până la Artaxerxe, regele perșilor, după Xerxe, profeții care i-au succedat lui Moise au descris în treisprezece cărți faptele vremii lor. Ultimele patru cărți conțin imnuri închinat lui Dumnezeu și sfaturi foarte folositoare pentru viața oamenilor. De la Artaxerxe până în zilele noastre, a fost povestită fiecare întâmplare aparte, dar cărțile scrise nu se mai bucură de trecerea premergătoarelor lor, deoarece profeții nu s-au mai înșiruit fără nici o întrerupere.¹

Prezentarea lui Iosefus nu se potrivește cu nici un alt mod cunoscut de a aranja sau înțelege Scripturile² pe care le numim Vechiul Testament sau Biblia ebraică. Pe majoritatea le atribuie „profeților” și le socotește douăzeci și două (câte una pentru fiecare literă a alfabetului ebraic), pe câtă vreme tradiția iudaică posterioară afirmă că

1. Flavius Iosefus, *Contra lui Apion* 1,38–41 [în Flavius Iosefus, *Autobiografie. Contra lui Apion*, traducere și note de Ion Acsan, Hasefer, București, 2002 – n.tr.].

2. Prin „Scriptură” vom înțelege un text sau niște texte cărora li se acordă autoritate și anunit statut aparte în cadrul unei comunități religioase. Asemenea texte sunt considerate oficiale și eterne. Sunt interpretate cu metode rar utilizate în cazul altor texte – cum s-a ilustrat în introducere.

sunt douăzeci și patru. Nu menționează care cărți, dar majoritatea cititorilor s-au gândit că probabil Iosefus descrie *grosso modo* scrierile aflate acum în Biblia ebraică. Ca alți autori antici, s-ar putea să socotească Ieremia și Plângerile ca pe o singură carte, așijderea Judecători și Rut, de aceea îi ies mai puține la numărătoare. Dacă poziția e corectă, atunci la începutul secolului al II-lea, Biblia ebraică includea cel puțin cărțile pe care le considerăm acum scripturare.

În iudaismul de azi cărțile sunt catalogate în mod obișnuit după cum urmează și vom vedea că, deși nu corespund exact descrierii din Iosefus, aspecte ale acestei dispuneri datează din timpul lui:

Tora

Geneza

Exod

Levitic

Numeri

Deuteronom

Profeții

Iosua

Judecători

Samuel

Regi

Isaia

Ieremia

Ezechiel

Cei doisprezece profeți mici: Osea, Ioel, Amos, Obadia, Iona, Mica, Naum, Habacuc, Țefania, Hagai, Zaharia, Maleahi

Scrierile

Psalmi

Proverbe

Iov

Cântarea Cântărilor

Rut

Plângeri

Ecleziastul

Estera

Daniel

Ezra–Neemia

Cronici

Liste creștine timpurii din secolul al II-lea confirmă în mare schema lui Iosefus.¹ Meliton, episcop de Sardes, în Turcia actuală, mort în

1. Pentru o colecție cuprinzând aceste liste, v. Edmond L. Gallagher și John D. Meade (coord.), *The Biblical Canon Lists from Early Christianity: A Handbook*, Oxford University Press, Oxford, 2017.

180 d.Cr., a vizitat Țara Sfântă cu misiunea de a constata ce cărți străvechi erau considerate ca Scriptură de evreii de acolo, tema fiind dezbătută de creștinii din comunitatea lui. A constatat că evreii acceptau ca autoritare cărțile pe care le acceptăm noi acum în Vechiul Testament, doar că el nu menționează Neemia, Plângerile și Estera. Poate că Meliton, ca alți scriitori, socotește Ezra și Neemia o singură carte¹, iar Plângerile ca parte din Ieremia. De asemenea, inversează ordinea Leviticului și Numerilor.² Un pic mai târziu Origen confirmă aproape aceeași listă și dă titlurile ebraice ale cărților.³ Le socotește tot douăzeci și două – cu toate că enumeră în fapt doar douăzeci și una, omițându-i, aparent accidental, pe cei doisprezece profeți mici, pe care Biblia ebraică îi socotește ca pe o singură carte. Iar în secolul al IV-lea Ieronim (347–420 d.Cr.) dă exact aceeași listă. Diversele autorități menționate aici se deosebesc prin *ordinea* în care înșiruie cărțile, subiect asupra căruia vom reveni. Ieronim spune că majoritatea evreilor numără douăzeci și două de cărți – iarăși cu trimitere la alfabet –, dar unii socotesc douăzeci și patru.

De partea iudaică se discută puțin cu privire la cuprinsul Bibliei. E deosebit de important să remarcăm că în iudaism nu a existat niciodată vreun conciliu oficial, de genul celor organizate mai târziu în Biserică cu scopul de a decide cuprinsul Bibliei, ci doar câteva discuții răzlețe despre cărți individuale. Însă două dovezi substanțiale sugerează cu tărie că toate cărțile din Biblia ebraică actuală fuseseră acceptate de evrei cel târziu la jumătatea secolului al II-lea d.Cr. – și posibil mult mai devreme. Una e *Mişna*, o colecție de sentințe și discuții juridice alcătuită din materiale mai vechi, cândva între jumătatea secolului al II-lea și până la începutul celui de-al III-lea d.Cr. Nu conține o listă a Scripturilor, dar le citează frecvent, indicând astfel că toate erau privite ca autorități capabile să tranșeze un diferend. Cealaltă dovadă e reprezentată de câteva fragmente din Talmudul babilonian. Talmudul e o operă mult mai târzie, dar se crede că porțiuni din el sunt tradiții timpurii încorporate în colecția finală. O astfel de secțiune discută explicit cuprinsul Bibliei.⁴ Nu menționează

1. Așa cum sunt înțelese în ordinea actuală a Bibliei ebraice, cum reiese din lista de mai sus.

2. Lista lui Meliton apare într-o scrisoare către un episcop pe nume Onesimus și e citată de Eusebiu în *Istoria bisericească* 4:26: v. Timothy H. Lim, *The Formation of the Jewish Canon*, Yale University Press, New Haven și London, 2013, pp. 37–38.

3. În Eusebiu 6:25; v. *ibid.*, pp. 38–39.

4. b. Baba Bathra 14a–15b: v. *ibid.*, pp. 35–37. Citat și discutat mai jos în capitolul prezent.

Pentateuhul, pe care probabil îl consideră de la sine înțeles, însă enumeră toate celelalte cărți pe care le știm acum. (De asemenea amintește pe nume doar șase dintre cei doisprezece Profeți mici, dar faptul nu e ieșit din comun, având în vedere că erau percepuți ca o singură carte.) Potrivit opiniei academice, se prea poate ca această secțiune din Talmud să dateze din secolul al II-lea d.Cr.

Nu mai puțin important e Noul Testament, care citează din toate cărțile Vechiului Testament, cu posibila excepție a Cântării Cântărilor și Esterei. Unele cărți sunt mult mai importante decât altele: Pavel, de pildă, folosește Geneza, Deuteronomul, Psalmii și Isaia mai des decât pe celelalte. Dar practic sunt citate toate, adesea cu formula „e scris“, ori „Scriptura zice“. Deci pentru autorii neotestamentari toate cărțile din actualul Vechi Testament constituiau în principiu autorități, ceea ce înseamnă că putem muta data „canonizării“ acestor scrieri din secolul al II-lea în secolul I d.Cr.

Manuscrisele de la Marea Moartă ne îngăduie să ne întoarcem și mai mult în timp, pentru că unele datează din secolul I î.Cr. și includ copii (adesea fragmentare) ale tuturor cărților biblice, cu excepția Esterei. Mai mult, sururile includ o seamă de comentarii biblice, denumite tehnic *pešarim* (singular *pešer*). În ele se citează un verset biblic, după care scriitorul lămurește că „tâlcuirea lui“ (*pišro*) e așa și pe dincolo, continuând cu o referire la viața comunității care a alcătuit sulul în cauză. De exemplu:

Din pricina vărsării sângelui oamenilor, din pricina silnicilor făcute în țară, împotriva cetății și împotriva tuturor locuitorilor ei. (Habacuc 2:8b)

Tălmăcit, asta privește pe Preotul Nelegiuit pe care Dumnezeu l-a dat în mâinile potrivnicilor săi din pricina samavolniciei săvârșite împotriva În-vățătorului Dreptății și a bărbaților din Sfatul său, ca să fie înjosit printr-o năpastă nimicitoare, în amăreala sufletului, căci s-a purtat strâmb cu alesul Său.¹

Fără îndoială pentru acest scriitor, cartea lui Habacuc era un text autoritar, care avea consecințe mult după timpul său. La fel ca primii creștini, comunitatea de la Qumran cerceta cărțile sfinte ca să explice evenimentele în care era amestecată.

1. 1QpHab 8; v. Géza Vermes, *The Complete Dead Sea Scrolls in English*, Allen Lane, New York și London, 1997, p. 483.

Se sugerează adesea că la sfârșitul secolului I d.Cr. autoritățile rabinice dezbăteau încă statutul câtorva cărți acceptate în cele din urmă în Scripturi. Cărțile în cauză sunt Cântarea Cântărilor și Ecleziastul (*Qohelet*), eventual și Estera. Argumentul este unul tehnic și depinde de sensul unei expresii curioase, anume „sfintele scripturi întinează mâinile“, prezentă în *Mișna* (sfârșitul secolului al II-lea/începutul celui de-al III-lea d.Cr.), în tratatul *Yadaim* (termenul înseamnă „mâini“) 3:5. Tratatul se ocupă de diverse obiecte care îl fac impur ritual pe cel care le atinge, necesitând ceremonii de purificare; iar printre aceste obiecte, paradoxal, se numără textele Scripturilor. În loc să comunice sfințenie, cum ne-am aștepta, contactul cu Scripturile transmite pângărire.¹ Poate că intenția e una disuasivă, descurajând mânuirea ireverențioasă a acestor obiecte sacre; discuțiile rabinice ulterioare (care pornesc tot de la nedumerirea în legătură cu această sentință) sugerează că s-ar putea ca motivul să fi fost într-adevăr acesta. Pasaajul din *Yadaim* 3:5 enunță:

Toate Sfintele Scripturi întinează mâinile. Cântarea Cântărilor și *Qohelet* întinează mâinile.

Rabbi Iuda spune: Cântarea Cântărilor întinează mâinile, dar unii se sfădesc cu privire la *Qohelet*.

Rabbi Yose spune: *Qohelet* nu întinează mâinile, dar unii se sfădesc cu privire la Cântarea Cântărilor.

Rabbi Simeon spune: *Qohelet* se numără printre hotărârile indulgente ale școlii lui Șammai și printre hotărârile stricte ale școlii lui Hillel.

Rabbi Simeon ben Azzai spune: de la cei șaptezeci și doi de bătrâni, în ziua când l-au pus pe Rabbi Eleazar ben Azariah în academie, am auzit despre Cântarea Cântărilor și *Qohelet* că întinează mâinile.

Rabbi Akiba a spus: Ferească Dumnezeu! Nici un bărbat din Israel n-a pus vreodată la îndoială statutul Cântării Cântărilor spunând că nu întinează mâinile, căci lumea întreagă nu face cât ziua când i-a fost dată Cântarea Cântărilor lui Israel. Căci toate scrierile sunt sfinte, dar Cântarea Cântărilor e cea mai sfântă dintre sfinte. Dacă a fost vreodată sfadă, a fost cu privire la *Qoheleth*.

Rabbi Iohanan ben Ioșua, fiul socrului lui Rabbi Akiva, a spus: varianta lui Ben Azzai despre ce au discutat și hotărât este cea corectă.

1. Cazul clasic de contaminare prin atingere este atingerea unui cadavru, după care se impun ceremonii de purificare.

Rabinii zugrăviți aici sfădindu-se unii cu alții nu sunt toți contemporani, deși au trăit cu toții în secolul al II-lea d.Cr.: procedeul e comun în *Mișna* și Talmud, care pun în antiteză diverse opinii contrare chiar dacă n-au fost rostite toate în aceeași perioadă. „Întinarea mâinilor“ e negreșit o calitate dezirabilă pentru un text. Întrebarea este dacă cele două scrieri o posedă, iar pentru Cântarea Cântărilor înclină mai mulți decât pentru Qohelet.

Afirmația poate fi înțeleasă în două feluri. Părerea majoritară a fost și este în continuare că, în ceea ce privește textele, „a face mâinile necurate“ înseamnă „a fi canonice“, astfel încât a pune sub semnul întrebării întinarea mâinilor de către Cântarea Cântărilor, de pildă, înseamnă a-i contesta statutul de Scriptură. În acest caz va trebui să conchidem că „sfada“ pomenită se referea la includerea sau neincluderea celor două cărți în rândul Scripturilor. Mai demult, cercetătorii chiar vorbeau despre un „conciliu“ de la Iamnia care ar fi hotărât ce cărți ar trebui să intre în Scriptură. Cu toate că acum termenul e considerat anacronic, în general persistă opinia că rabinii au dezbătut într-adevăr statutul scripturar al celor două cărți și, prin urmare, canonicitatea lor a fost incertă cel puțin până în secolul al II-lea d.Cr.

O opinie minoritară susține că „întinarea mâinilor“ nu înseamnă „a fi canonic“, ci este o caracteristică normală a cărților biblice. Întrebarea se ridică precis pentru cele două cărți (iar în altă discuție rabinică și pentru Estera) pentru că sunt acceptate ca biblice sau „canonice“. Ceva la toate cele trei cărți trebuie că le pune la îndoială puterea de a întina mâinile. Sugestia mea provizorie este că incertitudinea ar fi putut veni din faptul că în aceste cărți lipsește numele sfânt YHWH, prezent în toate celelalte scrieri ale Bibliei ebraice. Însă dacă motivul nu e acesta, atunci au o altă caracteristică în virtutea căreia nu întinează mâinile, în ciuda faptului că sunt „Sfinte Scripturi“. În definitiv, *Mișna* nu spune că „toate sfintele scripturi întinează mâinile, iar Cântarea Cântărilor și Ecleeziastul sunt sfinte scripturi“ – ca și cum cineva s-ar fi îndoit de asta; spune „toate sfintele scripturi întinează mâinile, iar Cântarea Cântărilor și Ecleeziastul întinează mâinile“ – insinuând că, din această privință, sunt la fel ca alte sfinte scripturi, deși dintr-un motiv sau altul te-ai aștepta să nu fie.

Chestiunea, de fapt, nu ține de canonicitate, ci de prescrierile rituale ce trebuie îndeplinite în relație cu sulurile ce conțin aceste cărți particulare. Faptul e confirmat de reglementările din jurul pasajului în cauză, care hotărâsc cu privire la puterea sulurilor biblice ca obiecte materiale – spații în text, înfășurare etc. – de a cauza impuritate rituală. Conținutul sulurilor, în accepția de înțeles sau mesaj

al lor, nu constituie un factor. Pasajul nu judecă Ecleeziastul și Cântarea Cântărilor ca insuficient de religioase ori altceva de acest gen. Se ocupă de caracteristicile fizice ale sulturilor pe care sunt scrise. Întrucât aceeași întrebare s-a pus în legătură cu Estera¹, care se citește liturgic la sărbătoarea Purim și e cu certitudine la fel de scripturată ca orice alt text biblic, pare mai probabil că problema ține de absența numelui divin din aceste suli, nu de statutul lor canonic.

În această lumină, argumentul că la începutul secolului al II-lea d.Cr. existau încă îndoieli în legătură cu statutul vreuneia dintre cărțile aflate acum în Biblia ebraică pare suspect. Toate dovezile noastre indică existența în veacul I d.Cr. a unui canon sau a unei colecții ce cuprindea cărțile din actualele Biblii ebraice. Admițând că *Yadaim* 3:5 se referă la suliile fizice, nu avem dovada vreunui dezacord în legătură cu aceste cărți în nici o perioadă. Cărțile s-au ordonat fără dezbateri și sentințe. Autorii neotestamentari, la fel ca rabinii care au alcătuit *Mişna*, le socoteau texte sfinte. Nu le-a canonizat nimeni vreodată, în sensul că s-ar fi luat o decizie specială prin care au dobândit autoritate, cu atât mai puțin s-a insistat pe canonicitatea lor contra opoziției unor persoane. Au fost pur și simplu acceptate.

STADII TIMPURII ÎN FORMAREA BIBLIEI EBRAICE

Putem depista totuși câteva stadii mai vechi în procesul acceptării acestor cărți? În secolul XX, cercetătorii au făcut adesea referire la cele trei diviziuni ale Bibliei ebraice – Tora, Profeții și Scrierile –, sugerând că ele atestă un proces de canonizare în trei stadii. Legea sau Tora (adică Pentateuhul) era sacră încă din vremea lui Ezra, în secolul al V-lea, când a fost impusă poporului întors din exil (v. Neemia 8) – nu la mult timp după întocmirea ei, dacă urmărim teoria JEDP schițată în capitolul 2. Însă comunitatea din Samaria, care devenise grupul semiudaic numit „samariteni” în perioada neotestamentară, accepta ca Scriptură (și acceptă până azi) numai Tora. Aceasta ne semnalează că celelalte părți din Biblia ebraică au fost adunate ceva mai târziu decât Tora, care va fi constituit toată Biblia în momentul schismei samaritene. Din nefericire, nimeni nu știe când anume s-a întâmplat asta², însă, indiferent de moment, cu siguranță

1. V. Talmudul babilonian, *Megillah* 7a.

2. Cea mai recentă analiză îi aparține lui Magnar Kartveit, *The Origin of the Samaritans*, Brill, Leiden, 2009.

adăugarea Profețiilor și Scrierilor a avut loc după ea. S-a susținut uneori că secțiunea Profețiilor a fost completată înainte de scrierea lui Daniel, la începutul secolului al II-lea î.Cr., pentru că Daniel ar fi fost inclus cu siguranță printre Profeți dacă lucrul ar mai fi fost cu putință. Așadar, Scrierile s-au format ultimele – iar granițele acestei secțiuni erau încă fluide la sfârșitul primului secol d.Cr., cum atestă disputele în jurul Cântării Cântărilor și Ecclesiastului, trecute în revistă mai sus.

Ipoteza cu trei stadii a fost în mare măsură abandonată nu pentru că ar exista dovezi solide împotriva ei, ci pur și simplu fiindcă există foarte puține în favoarea ei. E doar un șir de bănuieli, firește, o situație deloc rară în studiile biblice. Nu știm de ce samaritenii acceptă doar Tora. Putem fi siguri că ea exista cel târziu la momentul schismei, altminteri samaritenii n-ar fi putut-o adopta; însă nu putem spune că pe atunci dobândise statut de Scriptură pentru toți evreii, ori că tot restul Bibliei datează cu necesitate de mai târziu. Ezra, presupunând că a existat cu adevărat, a citit „legea” poporului adunat la Ierusalim, însă că această lege era Pentateuhul nostru actual e doar o presupunere. În plus, cum spuneam mai sus, trebuia să citească foarte repede ca să îl parcurgă într-o singură dimineață. Iarăși, Daniel putea să nu fie așezat printre profeți din alte motive: cartea însăși nu-l descrie nicăieri ca profet, ci ca înțelept, iar afirmația că scrierea lui „s-ar cădea” inclusă în secțiunea Profeți a canonului biblic reprezintă o judecată modernă. Plus că, dacă ipoteza de adineauri, referitoare la Ecclesiast și Cântarea Cântărilor, e corectă, secțiunea Scrierilor nu era deloc confuză; potrivit opiniei majoritare, era doar ușor neclară. Ideea că Legea, Profeții și Scrierile au fost rânduite în această ordine are o logică atractivă, dar nu avem de-a face decât cu o teorie șubredă.

Adevărul poate fi ceva mai puțin structurat și, în unele privințe, chiar mai legat de tradiție. Probabil că unele porțiuni din Biblia ebraică au căpătat statut autoritar în varii momente, indiferent de secțiunea în care se găsesc acum. E lesne să ne închipuim că scrierile profeților, cel puțin unele, au fost socotite curând după scrierea lor drept cuvinte ale lui Dumnezeu, cum se și pretindeau. Prin urmare, li s-a acordat un statut special, poate chiar înaintea unor segmente din Tora. Dacă lucrurile nu s-au petrecut așa, e greu de priceput cum de s-au păstrat. În mod similar, e posibil ca unele secțiuni juridice din Pentateuh să fi obținut aproape imediat un statut autoritar. Se prea poate ca Deuteronomul, în particular, să se fi bucurat din start de credibilitate, dacă este într-adevăr, cum cred mulți, „cartea legii”

găsită în Templu în timpul domniei lui Iosia (v. capitolul 3). La fel, Psalmii, ori o parte dintre ei, și-au dobândit prestigiul prin utilizarea la Templu, iar atribuirea întregii cărți lui David, ca aceea a cărților sapiențiale lui Solomon, a reprezentat o strategie eficientă de obținere a canonicității. Dintre cărțile și secțiunile istorice, probabil povestirile din Pentateuh au devenit normative curând după scriere. Istoria deuteronomistă – primele patru cărți ale Profeților din Biblia ebraică – constituie o istorie oficială a lui Israel, nu o operă speculativă independentă, și ar fi putut fi acceptată îndată după scriere, poate în secolul al VI-lea î.Cr. Așadar, o mare parte din Biblia ebraică ar fi putut deveni canonică chiar mai devreme decât postulează modelul celor trei stadii. Culturile din Orientul Apropiat antic erau familiarizate cu ideea de literatură canonică, iar Biblia ebraică este canonul lui Israel.¹ Bineînțeles, cărțile nu pot deveni autoritare înainte de scrierea lor: dacă Daniel sau Qohelet au fost compuse abia în secolul al II-lea î.Cr., asta este cea mai timpurie dată de la care puteau deveni canonice. Oricum, am dubii în privința unui model în care materialele n-au devenit canonice decât la secole după scriere. Puține texte din Vechiul Testament reprezintă literatură ocazională; majoritatea par concepute în vederea recunoașterii oficiale și probabil au primit-o aproape imediat.

Aceasta nu ne ajută prea mult pentru o datare precisă. În cazul formei finale a Pentateuhului, consensul general îl plasează în secolele al V-lea sau al IV-lea î.Cr., nu departe de activitatea lui Ezra, astfel încât legătura cu el și-ar păstra validitatea. Pe de altă parte, e aproape de neconceput că povestirile anterioare sau unele legi vechi, din Geneză sau Exod, l-ar fi așteptat pe Ezra ca să devină literatură oficială și națională. La fel, probabil anumiți psalmi nu s-au scris decât în perioada celui de-al Doilea Templu, poate abia în secolul al III-lea – de exemplu cel închinat legii, psalmul 119 –, și tot atunci a început întreaga colecție (spre deosebire de unii psalmi individuali) să fie descrisă ca Psalmii lui David. Dar poate că unii psalmi mult mai vechi dobândiseră deja autoritate ca expresie a sentimentului național încă din vremea Templului lui Solomon, în secolele al VIII-lea sau al VII-lea î.Cr. Când încetăm să concepem canonizarea ca pe atribuirea de statut oficial unor texte din trecutul străvechi și admitem

1. Epopeea babiloniană a creației, *Enuma elîș*, și *Epopeea lui Ghilgameș* ne-au parvenit în multiple copii din diverse date din al II-lea și primul mileniu î.Cr., fapt ce demonstrează că erau considerate literatură canonică. Același lucru se poate afirma și despre epopeile homerice în cultura elenă.

că recunoașterea ar fi putut surveni la scurtă vreme după scrierea textului, atunci nu mai e necesară existența unui proces separat și ulterior scrierii respective. Tăcerea totală a textelor iudaice în legătură cu procesul de canonizare mi se pare foarte grăitoare. Nimeni nu-și amintea ca respectivele texte să nu fi fost canonice.

SCRIPTURĂ ȘI CANON: APOCRIFELE

Canonizarea textelor presupune două aspecte. Am discutat doar despre unul dintre ele. Am examinat includerea definitivă a anumitor texte în literatura sacră a Israelului: *cel puțin* aceste cărți fac parte din Scripturile ebraice și nu pot fi eliminate. Cealaltă problemă, lăsată deoparte până acum, este procesul prin care s-a ajuns ca *numai* aceste cărți să fie considerate Scriptură. Iată canonizarea într-un sens mai restrâns, dar poate mai exact al termenului: stabilirea unei liste exclusive din care nu se poate scoate nimic, dar totodată la care nu se poate adăuga nimic; deci un canon închis. Unii autori, inclusiv eu însumi, au argumentat că ar fi util să distingem cele două aspecte, în primul caz vorbind despre Scriptură ca desemnând o colecție de texte potențial deschisă, și doar în al doilea caz despre canon, ca listă încheiată și exclusivă.¹ În zilele noastre Biblia este canon în acest sens restrâns pentru toate comunitățile religioase care o recunosc, deși se mai aud voci care întreabă de ce nu se pot adăuga la ea alte scrieri, mai moderne. Nu-i însă greu de închipuit că a existat un timp când Biblia (nenumită încă așa, ca și cum ar fi o singură operă) era o culegere deschisă și, pe lângă cărțile incluse în final, multe alte cărți își revendicau zgomotos admiterea.

Majoritatea Bibliilor din lumea anglofonă conțin două secțiuni, Vechiul și Noul Testament, dar între ele se găsește câteodată o a treia secțiune, intitulată Apocrife. Cărți pe care în Antichitate mulți creștini le considerau autoritare, dar pe care Bisericile reformate au ho-

1. V. John Barton, *The Spirit and the Letter: Studies in the Biblical Canon*, SPCK, London, 1997; ediția americană, *Holy Writings, Sacred Text*, Westminster John Knox Press, Louisville, Kentucky, 1997. V. și Lim, *The Formation of the Jewish Canon*, pp. 1–16; de asemenea, Eugene Ulrich, „The Notion and Definition of Canon”, în Lee Martin McDonald și James A. Sanders (coord.), *The Canon Debate*, Hendrickson, Peabody, Massachusetts, 2002, pp. 21–35, și Albert C. Sundberg Jr, *The Old Testament of the Early Church*, Harvard University Press, Cambridge, Massachusetts, 1964; *idem*, „Bible Canon and Christian Doctrine of Inspiration”, în *Interpretation*, 29, 1975, pp. 352–371.

tărât să le excludă din canonul principal al Bibliei. Unii protestanți, în special luteranii și anglicanii (episcopalienii) le tratează ca importante și edificatoare, deși secundare în comparație cu Scriptura propriu-zisă, iar unii anglicani le citesc în cadrul serviciului liturgic; alții, în particular creștinii reformați, le resping în totalitate, nesocotindu-le mai importante decât cărțile seculare. În Bisericile Catolică și Ortodoxă, pe de altă parte, sunt tratate ca deplin scripturare, deși în semn de recunoaștere a statutului lor oarecum anomal sunt etichetate drept „deuterocanonice“* – aparținând unui etaj secundar al Scripturii. Însă nu figurează ca o culegere aparte: sunt integrate în Vechiul Testament, fiecare carte stând lângă cărțile veterotestamentare cu care seamănă cel mai bine. Prin urmare, Tobit și Iudita sunt grupate cu Estera, iar Sirah și Înțelepciunea lui Solomon, cu Proverbele și Ecleeziastul. Titlul de „Apocrife“ a fost dat acestor cărți de Reformă: în Antichitate, „apocrif“ însemna „ascuns“ (este sensul original al termenului grecesc), cu alte cuvinte, cărți secrete aparținând unor secte, ca gnosticii. În Biserica timpurie nu exista un termen special pentru cărțile desemnate acum ca apocrife sau deuterocanonice.

Lista cărților apocrife/deuterocanonice nu e definită cu precizie, întrucât în Bisericile Ortodoxe răsăritene se acceptă mai multe cărți decât în Biserica Romano-Catolică, iar în Etiopia și mai multe. Însă ele cuprind cel puțin următoarele cărți:

Tobit

Iudita

Adăugiri la Cartea Esterei

Înțelepciunea lui Solomon

Înțelepciunea lui Isus, fiul lui Sira (Sirah)/Ecleeziasticul

Baruc

Scrisoarea lui Ieremia (= Baruc 6)

Adăugiri la Cartea lui Daniel

Rugăciunea lui Azaria și Cântarea celor trei tineri

Suzana

Bel și Balaaurul

1 Macabei

2 Macabei

Ce deosebește aceste cărți de cele incluse în canonul iudaic al Scripturii? Distincția nu ține de conținut sau calitate. Tobit și Iudita, de pildă, sunt basme despre eroi evrei, foarte asemănătoare cu Estera.

* Literal: „canonice de rangul doi“.

Înțelepciunea lui Solomon și Sirah sunt cărți de învățătură ce seamănă în linii mari cu Proverbele. Adaosurile la Estera și Daniel pun intervenția divină mai limpede în lumină decât textele originare. Distincția e dublă. În primul rând, cărțile „apocrife“ sunt relativ târzii în comparație cu cele din canonul iudaic. Există o oarecare suprapunere, în aceea că Tobit, spre exemplu, ar putea fi un pic mai vechi decât Daniel; însă în general sunt opere din perioada elenistică. Mai important, în Antichitate erau cunoscute doar în greacă, nu în ebraică sau aramaică. Cel puțin în unele cazuri au fost evident compuse în ebraică sau aramaică: astfel de fragmente din Tobit și porțiuni mari din Sirah au fost descoperite în perioada modernă.¹ Altele, ca Înțelepciunea lui Solomon, au fost cu siguranță compuse de la bun început în greacă, probabil în comunitatea evreiască din Alexandria, în Egipt. Toate cărțile apocrife sunt de sorginte iudaică, dar pare-se că mai mult creștinii le-au acceptat ca Scriptură. Lipsesc din listele cu Scripturile iudaice alcătuite de Meliton și Origen, în secolele al II-lea și al III-lea d.Cr. Am văzut că *Mişna*, în secolul al II-lea, citează din toate cărțile aflate acum în canonul iudaic, însă nu citează deloc din nici o carte apocrifă. Nici Talmudul nu o face mai târziu. Există dovezi că autoritățile rabinice au discutat despre cartea lui Sirah, pe care o vor fi cunoscut în ebraică, însă au hotărât că era prea recentă pentru a fi canonică – nu știau că Qohelet, de exemplu, ar putea fi aproape la fel de târzie, întrucât o credeau scrisă de Solomon.² Nu dispunem de alte dovezi că iudaismul a considerat vreodată aceste cărți ca scripturare.

Cu toate acestea, s-ar părea că în primele veacuri creștinii au acceptat și folosit fără probleme cărțile numite mai târziu apocrife, chiar dacă erau conștienți că evreii nu le acceptau. Unii credeau că respingerea cărților de către evrei mergea mână în mână cu (pre-tinsa) mutilare a Vechiului Testament operată de aceiași evrei cu

1. V. Stuart Weeks, Simon Gathercole și Loren T. Stuckenbruck, *The Book of Tobit: Texts from the Principal Ancient and Medieval Traditions, with Synopsis, Concordances, and Annotated Texts in Aramaic, Hebrew, Latin, and Syriac*, W. de Gruyter, Berlin, 2004; Pancratius Beentjes, *The Book of Ben Sira in Hebrew: A Text Edition of all Extant Hebrew Manuscripts and a Synopsis of all Parallel Hebrew Ben Sira Texts*, Brill, Leiden, 1997. (Sirah mai e numit și Înțelepciunea lui Isus Ben Sirah, iar în latină Eccelesiasticus – a nu se confunda cu Eccelesiastul, adică Qohelet.)

2. Respingerea lui Sirah e menționată în *Tosefta Yadaim* 2:13; în orice caz, cartea a fost foarte stimată în iudaism ca scriere sapientială, chiar dacă nu canonică. V. și Talmudul din Ierusalim, *Sanhedrin* 28a. Pare-se că Pirqe Aboth 4:4 o citează ca Scriptură.

scopul de a înlătura pasajele favorabile creștinismului. (Iustin Martirul credea în mod greșit că din psalmul 96 se eliminase o referință la Dumnezeu care împărățește „de pe lemn“.) Discuții directe despre apocrife găsim abia în timpul lui Ieronim și Augustin, în secolul al V-lea. Ieronim știa bine că evreii nu acceptau cărțile deuterocanonice și stăruia că și creștinii s-ar cuveni să le respingă – deși asta nu l-a împiedicat să le traducă în latină, considerându-le foarte edificatoare, chiar dacă nu scripturare. Augustin a replicat cu argumentul că Biserica folosisese dintotdeauna aceste cărți, le socotise inspirate de Dumnezeu și se cădea să o facă în continuare: practica iudaică nu putea să aibă influență asupra Bisericii.¹ Augustin a ieșit victorios, iar raționamentul că în canon ar trebui acceptate numai cărțile existente în ebraică și considerate sfinte de către evrei n-a mai ieșit la suprafață până la Reformă.² (Nu putem decât să ghicim cum ar fi reacționat cei doi Sfinți Părinți la redescoperirea textului ebraic al lui Isus Sirah.)³

Avem aici un paradox. Se afirmă în mod unanim că scrierile în discuție sunt de origine iudaică, totuși ele sunt acceptate numai de (unii) creștini. Ba două dintre ele, cărțile Macabeilor, explică originile sărbătorii Hanukkah, care celebrează reînălțarea Templului în secolul al II-lea î.Cr., după ce fusese pângărit de Antioh IV Epifanes. Cu toate acestea, evreii nu le consideră parte din Scriptură. Încercarea de a înțelege totuși acest paradox ne-ar putea conduce la o definiție mai rafinată a înțelesului de „Scriptură“.

Este absolut adevărat că înainte de Ieronim creștinii acceptau inspirația și autoritatea cărților deuterocanonice, iar când le citau utilizau formule identice – „e scris“, „căzi zice Scriptura“ – cu cele folosite pentru citatele din cărțile canonice. Este evident că socoteau toate cărțile egale ca prestigiu și însemnătate: și pe cele comune cu evreii, și pe cele deuterocanonice. O astfel de carte deuterocanonică, Înțelepciunea lui Solomon, era ținută în mare cinste de numeroși scriitori creștini timpurii. Se considera frecvent că Înțelepciunea

1. V. discuția și textele în Carolinne White, *The Correspondence (394–419) Between Jerome and Augustine of Hippo*, Mellen Press, Lewiston, New York și Lampeter, 1990.

2. Cu o excepție interesantă: Bibliile copiate în Orléans sub îndrumarea lui Theodulf (750–821 d.Cr.) aveau o secțiune separată pentru cărțile deuterocanonice: v. Frans van Liere, *An Introduction to the Medieval Bible*, Cambridge University Press, Cambridge, 2014, p. 73.

3. Cărțile deuterocanonice au continuat să fie cunoscute și citite pe tot parcursul istoriei creștine, până în prezent: „Bel și balaurul“, unul dintre adaosurile la Daniel, e un nume oarecum popular printre barurile din Anglia.

7:22–8:1, o lungă portretizare a înțelepciunii lui Dumnezeu, dezvăluia natura Duhului Sfânt:

Într-adevăr, în ea se află un duh de înțelegere, sfânt,
fără pereche, cu multe laturi, nepământesc,
ager, pătrunzător, neîntinat,
preaînțelept, fără de patimă, iubitor de bine, ascuțit,
neoprit, binefăcător, iubitor de oameni,
neclintit, temeinic, netulburat, atotputernic, atotveghețor
și răzbătând prin toate duhurile
istete, curate și oricât de subțiri.

Pentru că înțelepciunea este mai sprintenă decât orice mișcare,
ea pătrunde și își face loc pretutindeni prin curăția ei.

Ea este suflul puterii lui Dumnezeu,
ea este curata revărsare a slavei Celui Atotputernic,
astfel că nimic nu poate s-o mănjească.

Ea este strălucirea luminii celei veșnice
și oglinda fără pată a lucrării lui Dumnezeu
și chipul bunătății Sale.

Fiindcă este una, toate le poate,
și rămânând una cu sine însăși, ea toate le înnoiește,
și răspândindu-se, prin veacuri, în sufletele sfinte,
ea întocmește din ele prieteni ai lui Dumnezeu și proroci.

Cu adevărat Dumnezeu nimic nu iubește, fără numai pe cel ce petrece într-o înțelepciune.

Ea este mai frumoasă decât soarele și decât toată orânduirea stelelor;
dacă o pui alături cu lumina, înțelepciunea o întrece.

Fiindcă după lumină urmează noaptea,
pe când înțelepciunea rămâne nebiruită în fața răutății.

Puternic ea se întinde între marginile lumii
și întregu-l rânduiește cum e să fie bine.

Influența Înțelepciunii lui Solomon se face simțită încă din prima generație de creștini. Remarca despre intrarea păcatului în lume prin neascultarea lui Adam pare să se afle în substratul argumentației lui Pavel din Romani 5, pericopă ce reprezintă baza scripturară a doctrinei ulterioare a păcatului originar. Nici un text veterotestamentar nu interpretează așa Geneza 3, episodul din grădina Edenului, iar iudaismul nu a elaborat niciodată pe baza lui o doctrină a păcatului originar. Prin urmare, Înțelepciunea a fost un text important pentru creștini:

Dumnezeu a zidit pe om spre nestricăciune
și l-a făcut după chipul ființei Sale.

Iar prin pizma¹ diavolului moartea a intrat în lume. (Înțelepciunea lui Solomon 2:23–24)

1. Ar putea fi cea dintâi dovadă de identificare a șarpelui din grădina Edenului cu diavolul.

Noul Testament și Părinții creștini nu citează doar cărțile deuterocanonice, ci și lucrări cu un statut mai puțin canonic. Epistola lui Iuda citează scrierea intitulată *1 Enoh*:

Și pentru ei a prorocit Enoh, al șaptelea patriarh de la Adam, când a zis: „Iată că a venit Domnul cu zecile de mii de sfinți ai Săi, ca să facă o judecată împotriva tuturor și să încredințeze pe toți cei nelegiuiți de toate faptele nelegiuite, pe care le-au făcut în chip nelegiuit, și de toate cuvintele de ocară pe care le-au rostit împotriva Lui acești păcătoși nelegiuiți“. (Iuda 14–15)¹

Iuda face, de asemenea, trimitere la *Înălțarea lui Moise*, scriere iudaică pseudoepigrafă din secolul I d.Cr. care n-a devenit canonică în nici o tradiție. Și Pavel dă semne că ar cunoaște – deși în general fără să citeze – scrieri ce ies din sfera cărților deuterocanonice.² Asta pare să acrediteze ideea că Vechiul Testament folosit de primii creștini constituia „o literatură religioasă amplă, fără limite definite“³, după cum o numește Albert C. Sundberg Jr., unul dintre cei mai importanți cercetători ai canonului timpurii.

Pe de altă parte, scrierile deuterocanonice sau cele complet necanonice nu sunt citate nici pe departe la fel de frecvent de autorii creștini timpurii ca scrierile din canonul ebraic. Înțelepciunea lui Solomon reprezintă singura excepție și nici măcar ea nu se apropie câtuși de puțin de frecvența utilizării citatelor din Geneza, Isaia sau Psalmi. Franz Stuhlhofer, care a făcut o analiză statistică a utilizării Bibliei de la Isus la Eusebiu, arată limpede că, proporțional cu lungimea lor, cărțile deuterocanonice au, de fapt, o importanță relativ minoră în majoritatea scrierilor creștine timpurii.⁴ Faptul va fi confirmat intuitiv de oricine cunoaște bine Vechiul Testament și apocrifele și parcurge Noul Testament și scrierile din primele veacuri creștine: citatele din cărțile Scripturilor ebraice sunt vizibil mai frecvente decât cele din alte cărți. Dovezile nu ne permit să afirmăm că aceste cărți erau categoric necanonice, însă arată că nu erau la fel de importante ca acelea aflate acum în Biblia ebraică. În ceea ce privește Noul Testament, cărțile deuterocanonice nu sunt precedate niciodată de o formulă de citare, ca scrierile din Biblia ebraică.

1. *1 Enoh* este canonică în Biserica Ortodoxă etiopiană.

2. Exemplele sunt, iarăși, *1 Enoh* și *Înălțarea la cer* a lui Moise; vezi și *Testamentul celor doisprezece patriarhi*. A se vedea utila listă a posibilelor aluzii în Lim, *Jewish Canon*, pp. 195–207.

3. Sundberg Jr., *The Old Testament of the Early Church*, p. 102.

4. Stuhlhofer, *Der Gebrauch der Bible von Jesus bis Euseb*; discutat detaliat în volumul meu *The Spirit and the Letter*.

Și autorii evrei folosesc puțin cărțile deuterocanonice. Iosefus se inspiră liber din Macabei când repovestește istoria evreilor, însă nu e clar ce fel de autoritate le atribuia: posibil să le fi văzut doar ca pe niște surse utile și cu greu le-am include în totalul lui de douăzeci și două de cărți din *Contra lui Apion*. Însă nu folosește aproape deloc alte cărți deuterocanonice. Nu o face nici Filon, filozof evreu și comentator al Torei din secolul I.

Cu toate acestea, deuterocanonicele sunt cu siguranță cărți iudaice. Mai demult, cercetătorii obișnuiau să creadă că Biblia greacă, mai lungă, reprezenta canonul biblic al evreilor din Alexandria, pe când cea ebraică era canonul palestinian, însă teoria a fost abandonată în mare măsură. Ebraica nu era necunoscută la Alexandria, nici greaca în Palestina, iar divizarea netă nesocotește diversitatea iudaismului răspândit în tot estul Mediteranei și în Mesopotamia în ultimele secole î.Cr. și în primul secol d.Cr. Nu avem dovezi că membrii comunității evreiești din Egipt ar fi întrebuințat cărțile deuterocanonice mai mult decât contemporanii lor din Palestina. Se cere o explicație mai bună.

Poate întrebarea „Ce era canonul biblic pentru evreii sau creștinii din secolul I d.Cr.?” nu e cea corectă: conceptul de „canon biblic” nu exista încă. Nu încapе îndoială că exista un nucleu de cărți pe care ambele grupuri le considerau de o importanță centrală și că printre ele se numărau majoritatea ori toate cărțile pe care le socotim acum Vechiul Testament, chiar dacă unele scrieri ocupau poziții diferite în ordinea însemnătății. Nimeni nu lua seama la Obadia la fel de mult ca la Psalmi, deși surprizele nu lipsesc: după cum am văzut deja, comunitatea de la Qumran trata cartea oarecum scurtă și obscură a lui Habacuc ca pe o sursă majoră de inspirație și informație pentru propria situație. Mai exista și un număr mare de cărți considerate fie neimportante, fie de refuzat categoric, „cărți din afară”, cum le numesc izvoarele rabinice ca *Mișna* – pentru creștini, *antilegomena*, „împotriva cărora se obiectează”. Între ele se găsea o suită de opere respectate, dar întrebuințate sau citate într-o măsură mult mai mică decât cele principale, chestiune în care evreii și creștinii au adoptat atitudini divergente: evreii au înclinat să le mute în categoria „din afară”, pe câtă vreme creștinii adesea le-au acceptat, chiar dacă nu le-au promovat printre cele principale. „Cele principale” nu alcătuiau un „canon”, în sensul de listă fixată și delimitată, ci un simplu depozit de cărți folosite mai frecvent.

Spre sfârșitul secolului al II-lea putem vorbi în mod rezonabil despre un canon iudaic al Scripturilor ebraice și un canon creștin al

Vechiului Testament, care se deosebeau în cheștiunea cărților deuterocanonice. Pentru credincioșii din ambele religii, anumite cărți își obținuseră locul într-un nucleu de texte sfinte prin utilizarea repetată și citarea frecventă (v. *infra* capitolul 10). Însă în secolul I d.Cr., când s-a scris cea mai mare parte din Noul Testament, situația era mai fluidă. Evreii și creștinii (dintre care unii erau încă evrei, bineînțeles) foloseau mai multe cărți pe cale să devină o Biblie, dar care nu fuseseră deocamdată descrise ca atare: erau „scrieri sfinte” și nimeni nu hotărâse în mod oficial care anume intrau în această categorie. În iudaism nu s-a luat niciodată o decizie formală; creștinii, mai predispuși spre sentințe conciliare, au alcătuit până la urmă liste oficiale, însă abia în secolul al IV-lea. Majoritatea persoanelor vor fi știut ce cărți erau sfinte, la modul general, însă nu neapărat cu precizia necesară pentru a fi siguri că o carte relativ obscură se încadra sau nu în canon: „înăuntru” și „în afară” nu fuseseră încă definite. Cum s-a exprimat odată biblistul James Barr, „în perioada pe care o numim «timpurile biblice», ori în mare parte din ea, nu exista încă o Biblie”¹. Secolul I d.Cr. a adus evoluția de la „cărți” la „Scriptură”, însă procesul nu s-a încheiat până în secolul al II-lea.

În sine, termenul „canon” e și mai tardiv. În creștinismul timpuriu desemna o regulă, de obicei „regula credinței” – un fel de crez primar. Abia la Atanasie, în secolul al IV-lea, găsim expresia că anumite cărți sunt *ouk ek tou kánonos*, „nu din canon”². În orice caz, până la sosirea hotărârilor oficiale, mai toată lumea căzuse de acord: vom vedea că faptul e valabil și pentru Noul Testament. Iudaismul nu a dezvoltat niciodată un termen corespondent pentru „canon”, deși am văzut că de la Iosefus încolo a apărut un interes pentru enumerarea și identificarea cărților sfinte.

PERSPECTIVE IUDAICE ȘI CREȘTINE ASUPRA BIBLIEI

La nivel teoretic, între perspectivele iudaică și creștină se mai poate observa o distincție. În creștinism nu pare să fi existat vreodată mare deosebire în statutul feluritelor cărți din Vechiul Testament. În Noul Testament, denumirea cea mai comună pentru ceea ce noi numim

1. James Barr, *Holy Scripture: Canon, Authority, Criticism*, Westminster Press, Philadelphia, 1983, p. 1.

2. Atanasie, *Scrisoarea pascală* din 367 d.Cr.

Biblie este „legea și profeții“, cu o singură descriere întreită: „în legea lui Moise, în Proroci și în Psalmi“ (Luca 24:44). Asta arată existența conștiinței că „legea“ – Pentateuhul sau Tora – avea o oarecare pre-eminență în rândul cărților sfinte. Însă nu decurge nimic de aici: nu găsim reflecții asupra diferenței de statut ori pasaje din Tora privilegiate în vreun fel în comparație cu pericopele din alte locuri. Când au enumerat cărțile veterotestamentare, ca Eusebiu din Cezareea (265–340 d.Cr.), creștinii au făcut-o simplu, liniar, fără a marca vreo pauză la sfârșitul Deuteronomului, ci trecând direct la Iosua și celelalte cărți istorice și profeții. Autorii evrei, pe de altă parte, dovedesc o conștiință a statutului special al Torei. O vedem chiar și la Iosefus, care tratează textele profeților (care pentru el și alți evrei includeau probabil cărțile pe care noi le numim istorice) ca similare în conținut cu Tora, dar evidențiază totuși că scrierile „legiuitorului“ Moise sunt deosebite.

Găsim aceeași atitudine mai devreme, în secolul I d.Cr., la Filon, ale cărui opere de căpătâi formează un comentariu masiv la Pentateuh, tratat ca document fondator al iudaismului, asemenea epopeilor homerice pentru greci. Modul cum împarte Filon Pentateuhul în secțiuni – despre fiecare scriind un tratat (în total însumând câteva volume în edițiile recente) – ar putea oglindi începuturile practicii iudaice de a citi sabat de sabat o secțiune lungă din Tora la serviciul religios din sinagogă, deși nu e sigur. Toate acestea semnaleză că în secolul I Pentateuhul forma un corpus închis în iudaism, deși nu putem argumenta că ajunsese să fie considerat cea mai importantă parte a scrierilor sfinte înainte ca altele să fie acceptate ca autoritare. Am văzut mai sus că unele cărți profetice și Psalmii, de pildă, ar fi putut dobândi acest statut la fel de devreme.

În practică, ponderea mai mare a Torei și statutul inferior al textelor care vor alcătui mai apoi Profeții și Scrierile nu sunt încă foarte marcate în iudaism în această perioadă timpurie, astfel încât deosebirea lui față de creștinismul născând poate fi ușor exagerată. În *Mișna*, spre exemplu, o sursă majoră de citate biblice este cartea Proverbelor, care în structura Bibliei ebraice figurează printre Scrieri – a treia secțiune. Tot în Scrieri se găsesc cele „cinci suluri“, Estera, Plângeri, Cântarea Cântărilor, Rut și Ecleziasul (Qohelet), care au început să fie citite la diverse sărbători din anul liturgic iudaic. Dimpotrivă, părți din Profeți abia dacă se întrebuintează în scrierile sau în serviciile religioase iudaice – cazul Regilor, de pildă. Așadar nucleul funcțional al Bibliei ebraice în iudaism nu corespunde exact formei sale teoretice. În creștinism, pe de altă parte, unde nu există

formă teoretică, ci o simplă listă, este de asemenea adevărat că unele cărți au o importanță mult mai mare decât altele, într-o asemenea măsură încât am putea specula că multe comunități creștine primare nu posedau decât o selecție de cărți biblice, în ebraică sau greacă, probabil în formă de suluri. De aceea o comunitate dată putea să nici nu știe ce cărți ar fi trebuit să dețină în mod teoretic – încă un motiv pentru care e greu să știm exact ce conținea „canonul”. Probabil că n-ar trebui să utilizăm termenul mai devreme de a doua jumătate a secolului al II-lea.

Organizarea iudaică a Scripturilor în Lege, Profeți și Scrieri e deja evidentă în perioada Talmudului babilonian, unde avem toate motivele să credem că era statornicită demult, chiar dacă nu funcționa neapărat ca semn distinctiv la citarea cărților. În *Mišna* găsim în genere o dublă distincție între Tora și „tradiție” (*kabbalah* – a nu se confunda cu filozofia mistică iudaică medievală omonimă), care aduce mai mult cu împărțirea neotestamentară între „lege și profeți”. Dar asta nu înseamnă cu necesitate că divizarea tripartită era necunoscută, ci doar că nu era funcțională la citarea textelor în sprijinul unui argument teologic.

Rațiunea distincției între Profeți și Scrieri e cu desăvârșire obscură. Cele mai recente cărți din Biblia ebraică (Daniel, Ecleeziastul, Cântarea Cântărilor, Cronici, Ezra și Neemia, potrivit datării celei mai frecvente) se găsesc în Scrieri. Dar în aceeași categorie intră Proverbele și Psalmii, care, după cum am văzut, ar putea fi la fel de vechi ca unele materiale din secțiunea Profeți. În serviciul religios sinagogal de mai târziu, după lectura lungă din Tora urmează una mai scurtă (numită *haftarah*), din altă carte, luată mereu din Profeți, niciodată din Scrieri. Însă nu cunoaștem nici vechimea, nici justificarea acestei uzanțe.¹ Actualmente, unii învățători evrei spun că Scrierile nu sunt revelate de Dumnezeu, constituind mai degrabă o reflecție omenească asupra revelației dumnezeiești; însă explicația pare vădit o teorie formulată retrospectiv, nu motivul original al împărțirii textelor în Profeți și Scrieri. Distincția rămâne un mister. Scriitorii creștini timpurii par a nu fi deloc la curent cu ea.

1. Naomi Cohen, *Philo's Scriptures, Citations from the Prophets and Writings: Evidence for a Haftarah Cycle in Second Temple Judaism*, Brill, Boston și Leiden, 2007, argumentează, pe baza citatelor date de Filon din materialele provenite din afara Torei, că el recurgea la lecturile stabilite ca *haftarot* pentru a acompania interpretările la Tora. Dacă faptul ar putea fi confirmat, am avea dovezi pentru existența unui ciclu *haftarot* încă din secolul I d.Cr.

Listele creștine au două însușiri frapante. În primul rând, alătură Pentateuhul și cărțile istorice fără a ține seama de statutul superior al Pentateuhului, creând lista „Geneză, Exod, Levitic, Numeri, Deuteronom, Iosua, Judecători, Samuel, Regi, Cronici, Ezra, Neemia (Tobit și Iudita), Estera“. De remarcat că Ezra, Neemia și Cronici și stau lângă cărțile deuterocanonice Tobit și Iudita, deși în iudaism ele se găsesc în Scrieri. Uneori întâlnim alte cuvinte terminate în sufixul „-teuh“ aplicate combinației dintre Pentateuh și istorii: Pentateuhul + Iosua este numit „Hexateuh“ (grecescul *héx* înseamnă „șase“), ori toată lista care merge până la Regi poate fi „Eneateuh“ (grecescul *ennéa* are sensul de „nouă“). În iudaism, inventarea unor asemenea expresii ar fi cu neputință, din cauza *nivelului* diferit al Pentateuhului/Torei. Biserica medievală vorbea adesea de „Octateuh“ (cele opt cărți): Geneză, Exod, Levitic, Numeri, Deuteronom, Iosua, Judecători și Rut.

În al doilea rând, listele creștine mută unele texte încadrate la Scrieri în iudaism – Psalmii și cărțile sapiențiale – între cărțile istorice (ceea ce evreii numesc acum „Profeții vechi“, deși expresia nu e antică) și ceea ce creștinii numesc profeți („Profeții noi“ în iudaism): Isaia, Ieremia, Ezechiel și cei doisprezece profeți mici. În plus, de obicei îl inserează pe Daniel după Ezechiel, în categoria profeților. Deci în locul schemei iudaice (1) Lege, (2) Profeți, (3) Scrieri, creștinii operează cu aranjamentul (1) Istorii (începând cu Geneza), (2) Cărți de învățătură (incluzând Psalmii, Proverbe, Iov, Ecclésiastul, Sirah, Înțelepciunea lui Solomon) și (3) Profeți. În consecință, o enumerare creștină tipică va arăta cam așa:

Istории

Geneză

Exod

Levitic

Numeri

Deuteronom

Iosua

Judecători

Rut

1 Samuel

2 Samuel

1 Regi

2 Regi¹

1 Cronici

2 Cronici

Ezra

Neemia

1. În Biblia greacă Cărțile Samuel și Regi sunt intitulate 1, 2, 3 și 4 Regi.

Tobit
Iudita
Estera
Cărți poetice sau de învățătură
Iov
Psalmi
Proverbe
Ecleziastul
Cântarea lui Solomon
Înțelepciunea lui Solomon
Sirah (Ecleziasticul)
Cărți profetice
Cei Doisprezece profeți mici (în ordine variabilă)
Isaia
Ieremia
Plângeri
Baruc
Ezechiel
Daniel

Ordinea exactă variază considerabil, dar listele tind să concorde asupra structurii generale. Spre deosebire de iudaism, nu există senzația de autoritate gradată, ci doar o ordine diferită. Una dintre consecințe este însă mutarea profetiei la sfârșitul Vechiului Testament, iar acest fapt este probabil semnificativ. În general creștinismul a accentuat latura profetică a Vechiului Testament: o vedem în numeroase rânduri în Noul Testament, unde texte care cititorului nefamiliarizat nu i se par nicidecum profetice – din Psalmi sau istorii, de pildă – sunt tratate ca prevestiri ale vieții, morții și învierii lui Isus. Probabil că dispunerea cărților biblice astfel încât să culmineze cu textele profetice este consecventă cu această perspectivă. Efectul devine mai clar după alipirea Noului Testament la sfârșitul celui Vechi: dacă cei doisprezece profeți mici încheie, cum se întâmplă adesea, corpusul profetic, atunci ultimele cuvinte din Vechiul Testament, Maleahi 4:5, vorbesc despre venirea lui Ilie, care va pregăti calea Domnului, iar tema se reia la începutul lui Matei cu relatarea despre Ioan Botezătorul, care vestește venirea lui Cristos. Nu suntem siguri dacă aranjamentul e deliberat, însă ar fi o coincidență prea mare. Manuscrisele traducerii grecești ale Vechiului Testament, aproape toate de origine creștină, urmează destul de consecvent schema istorie – înțelepciune – profecie, deși (după știința mea) autorii creștini timpurii nu o comentează niciodată ca având vreo însemnătate.

Ordinea cărților în Biblia ebraică și Vechiul Testament creștin n-a fost dintotdeauna cea descrisă aici: de-a lungul secolelor, în manuscrise se întâlnesc tot felul de aranjamente alternative. Bunăoară unele

exemplare ebraice ale Torei încorporează cele cinci cărți scurte, citite la sărbători, aproape de pasajele din Tora citite în aceeași perioadă a anului. Ordinea profeților noi poate varia: Talmudul babilonian¹ afirmă că aceasta e mai curând Ieremia, Ezechiel, Isaia decât obișnuitul Isaia, Ieremia, Ezechiel, pe temeiul că Ieremia vorbește numai despre nenorociri (venind după Regi, care se termină cu o nenorocire), Ezechiel începe cu nenorocire, dar se încheie cu speranță, iar Isaia e numai speranță – deci sunt așezate în această ordine, ca niște piese de domino împerecheate. Nu se cunosc manuscrise care să urmeze efectiv ordinea talmudică. Având în vedere că o singură carte profetică ocupă în mod normal un sul, probabil „ordine“ (*seder* în ebraică) desemna mai degrabă ordinea sulurilor într-o bibliotecă, nu ordinea dintr-un singur volum, dar se prea poate ca și aceasta să-i fi interesat pe rabini. (Doar în comunitățile creștine cărțile biblice se transcriau pe codex, adică formatul pe care îl numim noi „carte“, foi cusute pe un cotor vertical, nu pe suluri, evoluție examinată în capitolul 10.) Am menționat deja că listele creștine pot să disloce chiar ordinea din Pentateuh, inversând Leviticul și Numerii, și nu sunt consecvente în dispunerea cărților „de învățătură“. În general, s-ar zice că ordinea cărților biblice nu conta foarte mult pentru creștini.

CĂRȚI CANONICE ȘI NECANONICE?

După cum am văzut, e probabil anacronic să descriem astfel de cărți ca biblice sau canonice în secolul I î.Cr. și I d.Cr. Existau cărți cu un statut necontestat – Geneza sau Isaia de pildă –, altele se bucurau de respect, dar nimeni nu hotărâse încă dacă sunt în canon sau în afara lui. În 1950, când a început clasificarea diverselor suluri descoperite la Qumran, unele au fost descrise ca suluri biblice – acum publicate împreună în *The Dead Sea Scrolls Bible*² –, deoarece sunt manuscrise ale unor cărți incluse acum în Bibliile noastre; despre altele s-a afirmat că ar fi remanieri ale cărților biblice ori că sunt nebiblice. Însă această catalogare ar putea fi teleologică, definind începutul din perspectiva sfârșitului. Un manuscris de la Marea

1. b. *Baba Bathra*, 14a–15b.

2. Martin Abegg Jr., Peter Flint și Eugene Ulrich, *The Dead Sea Scrolls Bible*, HarperCollins, San Francisco, 1999.

Moartă, așa-numitul *Sul al Templului*, constituie un caz interesant.¹ Constă din remanierea unor secțiuni din Pentateuh cu scopul de a da mai multă consecvență și coerență legilor privitoare la Templu. Inițial interpreții l-au considerat un fel de comentariu la Pentateuh. Însă ar trebui admisă eventualitatea că textul intenționa să înlocuiască părțile relevante din Pentateuh – cu alte cuvinte, că pretindea o autoritate superioară Torei clasice.² În măsura în care în perioada discutată (probabil secolul I d.Cr.) exista ceva ce s-ar putea numi Scriptură, nu e exclus ca membrii comunității de la Qumran să fi considerat *Sulul Templului* ca pe deplin scripturar – iar secțiunile corespondente din Pentateuhul propriu-zis ca nefăcând sau nemăifăcând parte din Scriptură. E posibil, de asemenea, să le fi considerat pe amândouă ca autorități, exact cum evreii și creștinii de mai târziu au reușit să se împace cu Samuel–Regi și Cronici în ciuda inconsecvențelor bătătoare la ochi. La fel au reușit și creștinii, după cum am văzut, să se împace cu patru evanghelii incompatibile între ele. Este însă imposibil să afirmăm că pentru comunitatea de la Qumran Pentateuhul avea deja un statut canonic consacrat, încât *Sulul Templului* nu putea fi scris cu intenția de a-l înlocui. Ar însemna să aplicăm retrospectiv niște definiții de mai târziu la o perioadă când poate că nici nu fuseseră formulate.

Lucrurile se complică și mai mult. Cărțile biblice nu au devenit Scriptură după ce au fost așternute toate în scris, fiind incluse într-un unic și ferm canon al Bibliei ebraice. Cele trei procese se întrepătrund în cazul fiecărei cărți canonice, dar pentru unele cărți deja se încheiaseră când alte cărți nici nu fuseseră scrise. La mult timp după ce Deuteronomul devenise Scriptură necontestată se scriau cărți ce aveau să capete, la rândul lor, statut scripturar: Daniel, de exemplu, datează de la începutul secolului al II-lea î.Cr.; și cu toate că a început probabil să fie considerat sacru într-un timp destul de scurt, având în vedere că Noul Testament îl citează des, la origine nu a reprezentat un text scripturar, ci o carte profetică și sapiențială independentă. Dar la momentul respectiv cel puțin unele cercuri considerau probabil

1. V. Elisha Qimron, *The Temple Scroll: A Critical Edition with Extensive Reconstructions*, Ben Gurion University of the Negev Press, Beer Șeva, 1996.

2. V. discuția din Molly Zahn, „New Voices, Ancient Words: The Temple Scroll's Reuse of the Bible”, în Day (edit.), *Temple and Worship in Biblical Israel*, pp. 435–458, și „Rewritten Scripture”, pp. 323–350. În al doilea articol Zahn scrie: „Când *Sulul Templului* prezintă o lege care intră în conflict cu ce spune Pentateuhul, se poate bănuși că autorul credea că versiunea lui de lege era cea corectă” (p. 321).

ilicită adăugarea ori înlăturarea a ceva din Pentateuh. Acesta din urmă era el însuși un canon (poate nu și la Qumran după cum am văzut adineauri).

Multe texte necanonice iudaice nu au intrat în Biblia ebraică, deși unele (1 *Enoh* spre exemplu) sunt mai vechi decât Noul Testament. După cum la periferia creștinismului existau diverse grupuri care venerau evangheliile și epistolele gnostice (după cum vom vedea în capitolul 11), și în iudaism au circulat multe cărți sosite prea târziu pentru a fi incluse în canonul Bibliei ebraice, dar pe care multe generații de evrei le-au luat în serios. Majoritatea sunt pseudoepigrafe, adică scrieri atribuite unor figuri veterotestamentare de seamă: Enoh, Noe, Moise, Isaia, cei doisprezece fii ai lui Iacov, ba chiar Adam și Eva. Unele au fost cât pe ce să intre în canonul ebraic, și se poate spune că unii evrei din ultimele două secole î.Cr., de pildă comunitatea care ne-a dat *Manuscrisele de la Marea Moartă*, țineau la mare cinste și poate chiar considerau Scriptură cartea lui Enoh și pe cea a Jubileelor (aceasta din urmă o repovestire a Genezei și Exodului).¹ Am precizat mai sus că Epistola neotestamentară a lui Iuda (Iuda 14) citează 1 *Enoh* și aparent o tratează ca pe o carte cu autoritate, la fel ca pe altele din Biblia ebraică. Până acum va fi devenit limpede că la întrebarea „era 1 *Enoh* canonică pentru Iuda?” nu se poate răspunde, deoarece întregul concept de canon datează de mai târziu. Putem spune cel puțin că Iuda nu pare să facă o distincție de autoritate între 1 *Enoh* și celelalte cărți acum declarate canonice.

În afara comunității de la Qumran, nu avem dovezi că și alți evrei ar fi cinstit 1 *Enoh*, dar probabil existau – deși scrierea s-a păstrat datorită creștinilor. Multe pseudoepigrafe prezintă semne clare de adaosuri cu tentă creștină: mai cu seamă în cazul *Testamentelor celor doisprezece patriarhi*, în care au fost inserate profeții despre Isus:

Cerurile se vor deschide și din templul slavei va veni sfințirea asupra Lui cu vocea Tatălui, ca și din partea lui Avraam, părintele lui Isaac, iar slava Celui Prea Înalt va fi rostită asupra Lui, iar duhul de pricepere și de sfințire vor coborî asupra lui în apă. (*Testamentul lui Levi* 18,6–7)²

1. Ca 1 *Enoh*, care este Scriptură în Biserica Etiopiană, unde s-a păstrat în limba etiopiană. Acum dispunem și de o versiune completă în aramaică, deși fragmente din 1 *Enoh* în această limbă se regăsesc și printre *Manuscrisele de la Marea Moartă*.

2. V. James H. Charlesworth (edit.), *The Old Testament Pseudepigrapha* vol. I, *Apocalyptic Literature and Testaments*, Darton, Longman & Todd, London, 1984, p. 795. [Citat preluat din *Testamentele celor doisprezece patriarhi*, traducere, introducere și note de W.A. Prager, Editura Univers Enciclopedic Gold, București, 2015 – n.tr.]

(Referința de aici este la botezul lui Isus din relatarea lui Marcu 1:9–11 și pasajele paralele din celelalte evanghelii sinoptice.) Dificultatea de a afla cum vedeau evreii diversele cărți din ultimele secole î.Cr. și primul secol d.Cr. poate fi ilustrată, încă o dată, cu ajutorul *Manuscriselor de la Marea Moartă*. La sfârșitul secolului I d.Cr. exista probabil convingerea generală că cel puțin cărțile aflate acum în Biblia ebraică aveau un statut bine stabilit, deși asta nu înseamnă că se ajunsese la un canon închis definitiv. Trebuie doar să revenim la Qumran ca să descoperim un tablou mai complex. Printre *Manuscrisele de la Qumran* se găsesc fragmente din aproape toate cărțile considerate acum biblice, cu excepția Esterei. Însă mai există și scrieri denumite în general „Biblie rescrisă”¹ – remanieri ale textelor biblice care scot în relief trăsături deosebit de atrăgătoare pentru secta de la Qumran. Expresia presupune că textele respective aveau autoritate – că făceau parte din Biblie – și că secta de la Marea Moartă realiza ediții speciale pentru uz propriu, așa cum compunea și comentarii la cărțile biblice. Însă nu știm în ce măsură textele rescrise erau văzute doar ca para-biblice, și în ce măsură, ca în cazul *Sulului Templului*, erau create cu intenția de a înlocui textele pe care le remaniau. Avem doar textele rescrise, nu și note critice care să ne spună cum erau considerate. Va fi fost statutul acestor cărți într-o câțva fluid, astfel încât se accepta existența unei cărți intitulată Geneza, dar conținutul ei exact era încă negociabil? La urma urmei, expresia „parte din Biblie” este anacronică: comunitatea de la Qumran și grupurile iudaice în general aveau diverse cărți, dar nu o Biblie unificată.

Întrebarea cât de repede i s-a acordat fiecărei cărți un statut special trebuie pusă separat de la caz la caz și adesea nu putem răspunde la ea. E important să ne amintim că, în culturile antice, fixarea în scris tindea să confere oricărui text un anumit statut, date fiind costul și dificultatea presupuse de scriere. Deci chiar în prezența unui canon aproape fixat, o scriere proaspăt descoperită se impune cercetată; pe de altă parte, se putea ca o comunitate dată să nu posede toate suliile potențial sacre, trebuind să se descurce pur și simplu fără ele. De exemplu, e posibil ca sinagoga din Nazaret să nu fi deținut un set complet al scrierilor care alcătuiesc acum Scripturile ebraice, iar Isus citează îndeosebi din ceea ce eu am numit nucleul de bază (Pentateuh,

1. Expresia „Biblie rescrisă” a fost creată de Géza Vermes în 1973. V. analiza detaliată din Molly Zahn, *Rethinking Rewritten Scripture: Composition and Exegesis in the 4Q Reworked Pentateuch Manuscripts*, Brill, Leiden, 2011, care pune problema posibilei canonicități a textelor remaniate.

Psalmi, Isaia). Poate pentru el nici nu exista un „canon” – și poate că asta ar trebui să-i facă pe creștini să se raporteze mai relaxați la Biblie sau cel puțin să fie dispuși să stabilească priorități între cărțile ei.

Pentru majoritatea creștinilor există într-adevăr un canon concret care include doar părți din cel „oficial”. Cei mai mulți protestanți, bunăoară, dau mai multă greutate Romanilor decât lui Iacov (pe care Luther, după cum vom vedea, voia chiar să o elimine din Noul Testament); majoritatea catolicilor consideră probabil evangheliile mult mai importante decât Pavel. În practică, puțini creștini consideră Leviticul pe picior de egalitate cu Isaia, ca să nu mai amintim de evangheliile. Având în vedere diversitatea cărților biblice, e aproape imposibil să le acorzi tuturor un statut egal în practică. După cum vom vedea, tentativele de a pune pe picior de egalitate cărțile biblice presupun tehnici speciale de armonizare și unificare a înțelesurilor acestora. Una dintre tehnici este tratarea multor cărți veterotestamentare ca fiind alegorice. (De aceste tehnici ne vom ocupa în capitolul 13.) Iudaismul, pe de altă parte, deși are un „canon în canon”, sub forma Pentateuhului (Tora), nu consideră că vreo parte a Bibliei ebraice este dispensabilă ori neînsemnată. Opera e clar delimitată și există un răspuns absolut la întrebarea privind textele dinăuntru și textele din afară. Am văzut deja că în creștinism canonul Vechiului Testament e un concept mai imprecis. Cum era de așteptat, pentru creștini Noul Testament este definit foarte precis – deși definirea nu a avut loc într-un anumit moment, după cum nu s-a decis într-un anumit moment nici fixarea canonului Bibliei ebraice în iudaism. Următoarele două capitole vor trasa sinuosul itinerar spre un Nou Testament clar definit. Vom constata din nou că, până și atunci când i se discuta conținutul, Biblia nu era văzută ca un monolit, ci mai degrabă ca un nucleu de texte în jurul cărora gravitau scrieri mai puțin importante.

CREȘTINII ȘI CĂRȚILE LOR

Spre sfârșitul secolului I d.Cr. cărțile din actuala Biblie ebraică – literatura Israelului antic – dobândiseră pentru evrei un statut oficial pe care creștinii (evrei și neevrei deopotrivă) îl considerau indiscutabil. Când sunt citate, atât în surse creștine, cât și iudaice, sunt introduse de formule ca „e scris“ ori „spune Scriptura“. O aură oficială și sobră înconjoară aceste cărți, multe pretinzând de la bun început autoritate în calitate de cuvânt al lui Dumnezeu. Asta se vede deosebit de clar în Deuteronom, de exemplu:

Iată, îți pun azi înaintea viața și binele, moartea și răul. Căci îți poruncesc azi să iubești pe Domnul Dumnezeuul tău, să umbli pe căile Lui și să păzești poruncile Lui, legile Lui și rânduielile Lui, ca să trăiești și să te înmulțești și ca Domnul Dumnezeuul tău să te binecuvânteze în țara pe care o vei lua în stăpânire. Dar dacă inima ta se va abate, dacă nu vei asculta și te vei lăsa amăgit să te închini înaintea altor dumnezei și să le slujești, vă spun astăzi că veți pieri. (Deuteronom 30:15–18)

Posibilitatea adăugării altor cărți în colecție nu era exclusă complet, însă nu exista dubiu în legătură cu statutul cărților care ni s-au transmis ca Biblie ebraică.

Noul Testament, pe de altă parte, nu s-a născut ca o culegere de scrieri sacre, ci ca literatură ocazională – foarte importantă, dar nu sacrosanctă. Fiecare epistolă a lui Pavel se adresează unei situații particulare dintr-o Biserică locală; și, cu toate că el dorea fără îndoială ca epistolele sale să fie păstrate și recitite, ele nu aveau sfințenia neechivocă a Scripturilor ebraice. Evangheliile, tratate cu atâta solemnitate în viața și cultul creștine de mai târziu, constituie distilarea tradițiilor despre Isus și, ca atare, erau foarte respectate și copiate pentru generațiile succesive, însă primii creștini nu le socoteau literal exacte. Nu exista, ca în iudaism, o tradiție a copierii precise a textului. Așa se face că manuscrisele Noului Testament variază considerabil și nici unul nu e autoritar.

În cele din urmă, cărțile pe care le numim Noul Testament au devenit totuși Scriptură, aproximativ în același sens ca Vechiul Testament: în definitiv, așa le văd majoritatea creștinilor de astăzi. Când a avut loc această schimbare? Opinia răspândită e că nu s-a petrecut până în secolul al IV-lea, adică perioada din care ne-au parvenit primele liste oficiale cu scrieri neotestamentare. În acest capitol teza mea este că, deși enumerările de acest tip constituie într-adevăr o evoluție mai târzie, deja din secolul al II-lea cărțile Noului Testament au început să nu mai fie privite ca documente informale, ci ca texte scripturale.

IRINEU ȘI NOUL TESTAMENT CA ARHIVĂ ISTORICĂ

Există dovezi clare că în primele generații evangheliile nu au funcționat ca Scriptură sacră, ci erau considerate colecții cu materiale despre Isus din care se putea inspira oricine pentru a-i repovesti istoria: Matei l-a repovestit pe Marcu cu adăugiri și omisiuni, deci un predicator creștin timpuriu putea improviza într-o anumită măsură pornind de la evanghelia pe care o cunoștea cel mai bine, eventual de la o armonie a mai multor evanghelii.¹

Vedem acest lucru până la Irineu, episcop creștin al Lyonului la sfârșitul secolului al II-lea, martirizat în preajma anului 202 d.Cr. Irineu subliniază importanța celor patru evanghelii. Susține că nu pot fi decât patru, nici mai multe, nici mai puține, făcând analogii cu cele patru vânturi și (pentru prima oară în literatura creștină) cu cele patru „făpturi vii” din Ezechiel 1:5–10 și Apocalipsă 4:6–7:

Cea dintâi făptură vie seamănă cu un leu; a doua seamănă cu un vițel; a treia are fața ca a unui om; și a patra seamănă cu un vultur care zboară. (Apocalipsa 4:7)

În mod tradițional aceste făpturi sunt identificate, în ordine, cu evangheliștii Marcu, Luca, Matei și Ioan.

1. Caracterul esențialmente oral al proclamării evangheliei se găsește încă la Luther: „Cristos nu și-a scris el însuși doctrinele, ca Moise, ci le-a dat prin viu grai și a poruncit să fie vestite pretutindeni prin propovăduire și n-a poruncit să fie scrise” (Nicholas Lenker și Eugene F.A. Klug, coord., *The Complete Sermons of Martin Luther*, Baker, Grand Rapids, Michigan, 2000, vol. I, 1:372; citat în Stephen Westerholm și Martin Westerholm, *Reading Sacred Scripture: Voices from the History of Biblical Interpretation*, W.B. Eerdmans, Grand Rapids, Michigan, 2016, p. 212.)

Unii cred că asta ar însemna că acceptarea a numai patru evanghelii reprezenta o evoluție recentă, căci altfel de ce ar fi trebuit Irineu să invoce motive atât de artificiale? Mie mi se pare că argumentul funcționează invers: născocirea de motive pentru o datină arată că datina e ferm înrădăcinată și că nu poate fi schimbată. Însă pentru scopurile noastre prezente, un fapt mult mai interesant este modul cum tratează Irineu evangheliile. El nu le socotește Scriptură, ca pe Vechiul Testament, ci surse istorice pentru viața și învățătura lui Isus.

Irineu îl urmează pe scriitorul creștin Iustin Martirul, atribuind autoritate supremă nu evangheliilor în forma lor finală, ci cuvintelor și faptelor lui Isus consemnate în ele. Fără îndoială, ambii autori cunoșteau cuvintele și faptele din evanghelii, însă nu considerau că din asta derivă autoritatea lor. Spusele lui Isus și istorisirea vieții, morții și învierii sale nu au autoritate întrucât sunt păstrate într-o carte sfântă, ci, s-ar putea zice, au existență de sine stătătoare, aparte de orice versiune scrisă. Într-adevăr, Iustin se arată circumspect față de termenul „evangelii” (*euangélia*) pentru textele pe care noi le numim evanghelii, referindu-se la ele ca la „memoriile apostolilor”. „Evanghelia” desemnează mesajul central al creștinismului, nu denumirea unui gen literar. Irineu a făcut un pas spre acceptarea celei de-a doua utilizări, în care termenul desemnează cărțile; dar tratează evangheliile mai mult ca izvoare, nu ca literatură sacră. C.H. Cosgrove evidențiază acest aspect:

Biserica din secolul al II-lea tindea să nu conceapă evangheliile ca entități literare distincte, modelate din perspectivă teologică; aceasta e o noțiune ceva mai modernă. Narațiunile și materialul spuselor, inclusiv în zilele lui Iustin, reprezentau filoane separate de tradiție orală, iar aceste filoane de material evanghelic au continuat să aibă o viață proprie, separat de încorporarea literară comună în evanghelii scrise. În consecință, e cu puțință, ba chiar firesc, ca Biserica din secolul al II-lea, în timpul lui Iustin, să gândească *logía* [spusele] lui Isus sau întâmplările din viața sa cu totul aparte de literatura evanghelică [adică evangheliile] și să conceapă evangheliile ca pe niște simple păzitoare ale acestei tradiții. Literatura evanghelică „ortodoxă” nu reprezintă atât interpretarea corectă, deși acest element nu este întru totul absent, cât circumscrierea și conservarea corecte.¹

Asta se arată foarte clar în opera lui Irineu tocmai pentru că el stăruie atât de mult asupra autorității celor patru evanghelii. Când, în a II-a și a III-a carte din *Adversus haereses*, expune faptele știute

1. C.H. Cosgrove, „Justin Martyr and the Emerging Christian Canon: Observations on the Purpose and Destination of the Dialogue with Trypho”, în *Vigiliae Christianae*, 36, 1982, pp. 209–232; citatul este de la p. 226. *Logía* sunt spusule lui Isus.

despre Isus, foarte probabil că se inspiră din evangheliile; însă cititorii care nu știu asta și-ar face mai natural impresia că Irineu a avut la dispoziție două colecții, o „sursă de spuse“¹ (ca sursa Q) fără narațiuni și o sursă narativă fără spuse, din moment ce el tratează spusele lui Isus ca și cum ar avea o existență complet independentă de evangheliile – care trebuie văzute în primul rând ca indicatori pentru doctrina fiecăruia dintre cei patru evangheliști.

Irineu își întemeiază metoda de justificare a credinței adevărate² pe patru autorități: propovăduirea apostolilor, învățătura Domnului, prevestirile profeților și rânduielile Legii – așadar din ceea ce noi am numi Noul și Vechiul Testament. Pentru primele două autorități, are nevoie de o tradiție a învățăturii apostolilor și una a cuvintelor lui Isus. În mână are însă cele patru evangheliile, Faptele și o colecție de epistole. Tratează aceste surse desperecheate într-un mod oarecum confuz. În cartea a III-a din *Adversus haereses* pornește de la încercarea de a asimila evangheliile cu „propovăduirea apostolilor“ vorbind pur și simplu despre începutul fiecărei evanghelii ca dovadă a învățăturii celor patru evangheliști (dintre care nu toți, am putea obiecta, fuseseră apostoli, nici măcar în ochii lui Irineu), schițează învățătura apostolilor menționați în Fapte și în final trece la epistolele lui Pavel. Însă în cartea a IV-a se îndreaptă asupra cuvintelor lui Isus, fără a ține seamă de faptul că ele figurează în evangheliile pe care le-a discutat anterior. Le tratează ca pe o sursă de autoritate independentă, dar, întrucât recurge la evangheliile, în analiză se strecoară și câteva materiale narrative. Retrospectiv, Irineu lămurește că acum a prezentat în linii mari nu numai învățătura apostolilor, ci și cele învățate și săvârșite de Isus – deși nu intenționase să aducă în discuție faptele lui Isus în această fază. Apoi afirmă că în continuare se va ocupa de restul spuselor Domnului (cele în care a vorbit lămurit, spre deosebire de parabole, pe care le-a discutat deja) și de epistolele lui Pavel – acum dislocat din locul său lângă ceilalți apostoli.

Motivul confuziei nu e greu de aflat. Irineu – în stilul creștin tradițional – face apel la spusele lui Isus și la „memoriile apostolilor“,

1. Înainte de scrierea evangheliilor e foarte posibil să fi existat într-adevăr o „colecție de spuse“ care consemna doar cuvintele lui Isus. *Evanghelia lui Toma*, mai târzie, e de felul acesta și s-ar putea baza pe arhetipuri mai vechi. V. discuția lămuritoare din Francis Watson, *Gospel Writing*, pp. 249–271. Q ar fi deci un exemplu dintr-un gen mai vast, a cărui existență ne-ar ajuta să explicăm de ce vorbește Irineu de parcă spusele și narațiunile s-ar afla în două categorii separate, în ciuda faptului că în evangheliile pe care le avea el erau amalgamate.

2. Irineu, *Adversus haereses*, cartea II, 35:4.

pentru că acestea erau modurile de organizare a doctrinei creștine în zilele pe când se transmitea ca tradiție orală, sau poate ca documente scrise care au premers evangheliile. Dar Irineu a scris într-o vreme când cele două tipuri de informații fuseseră codificate în patru biografii creștine ale lui Isus, în care spusele și narațiunile se combină într-un întreg omogen. Matei păstrează această distincție până la un anumit punct, alternând spuse și narațiuni; doar sursa Q, dacă va fi existat, era alcătuită exclusiv din spuse.¹ În orice caz, tradiția că materialul despre Isus se transmisese în aceste două categorii separate a dăinuit și după apariția evangheliilor, care l-au organizat altfel. Irineu încerca să aplice sistemul mai vechi la lectura unui corpus foarte apropiat de Noul Testament actual, iar faptul că procedeul nu a funcționat confirmă faptul că timpurile se schimbaseră.² Existența evangheliilor ce combinau narațiunile și spusele în biografii ale lui Isus însemnau că vechiul modelul era depășit.

Cum au argumentat criticii formei, evangheliile își au cu certitudine originea în mărturia orală despre Isus, iar fixarea lor în scris, deși importantă pe termen lung, a fost gândită inițial – poate Iustin și Irineu încă gândeau așa – ca o modalitate de a crea un fel de cioră în însemnări pentru cercurile succesive de predicatori și învățători. De fapt, întâlnim această atitudine până la Clement Alexandrinul, ce „continuă să reprezinte un stil de expunere incluziv mai vechi, pentru care conținutul e mai important decât localizarea sa textuală precisă”³.

Iată care ar putea fi adevăratul motiv al faptului că Biserica a tolerat patru evanghelii diferite, ca și al diversității manuscriselor neotestamentare. Creștinii din primele generații nu scriau comentarii la evanghelii ca la niște cărți sfinte, ci le întrebuițau ca izvoare pentru propovăduire și învățătură. Deși cărți concrete, teoretic erau „non-cărți”, mai mult niște caiete de însemnări decât opere literare. După cum am văzut în capitolul 8, *erau* propriu-zis opere literare, biografii ca altele din acea perioadă, însă nu erau percepute așa. Pe parcursul secolului al II-lea, evangheliile (împreună cu epistolele neotestamentare) au început să fie considerate texte scripturale, asemenea cărților din Vechiul Testament. Cinci indicii arată stadiile acestei evoluții.

1. Unii cred că și Q conținea niște materiale narative.

2. Vestigii ale abordării mai vechi persistă până în ziua de azi, de pildă în „Bibliile cu litere roșii”, unde cuvintele lui Isus sunt evidențiate cu roșu, de parcă ar avea o autoritate superioară evangheliilor în care apar.

3. Watson, *Gospel Writing*, p. 418.

Primul fenomen relevant, deocamdată neexplicat pe deplin, este că absolut toate manuscrisele de cărți neotestamentare descoperite au formă de codice, nu de sul. Un codice reprezintă formatul pe care ni-l imaginăm noi când ne gândim la o carte: scrisă pe foi separate cusute apoi pe un cotor, astfel încât poate fi deschisă în orice loc. Pe de altă parte, textul din suluri e scris pe coloane verticale la care cititorul are acces ținând sulul cu ambele mâini și înfășurându-l în jurul a doi cilindri: pentru a găsi un anumit pasaj, trebuie să desfășori sulul înainte sau înapoi. Comoditatea mai mare a codicelui ni se pare evidentă¹, însă în lumea antică sulurilor li se atribuia un statut superior, iar indivizii căpătaseră multă îndemânare în manevrarea lor. Codicele nu se întrebuintă pentru texte importante, ci era ceva de felul unui carnețel, folosit pentru a lua notițe.

În iudaism, utilizarea sulurilor pentru Scripturi era la fel de generalizată precum era în cazul literaturii greco-romane. Nu i-ar fi trecut nimănui prin minte să îi scrie pe Homer sau Virgiliu pe un codice și, la fel, nici un evreu n-ar fi copiat Pentateuhul pe un codice. Într-o suită de epigrame compuse între 84 și 86 d.Cr., poetul roman Marțial a încercat să popularizeze codicele, înfățișându-l mai ușor de mânuit decât sulul, ideal pentru călătorii – cam cum ne gândim noi la edițiile de buzunar:

De vrei, dintr-ale mele, să iei cu tine-o carte, la drum să te-nsoțească, acum când pleci departe, alege-o pe aceasta: e mai mică și ușoară, poți s-o cuprinzi în mână, s-o porți la subțioară, lăsând pe raft acasă prea-grelele volume. Acum să-ți spun, în Roma unde-o găsești anume, iar ca să nu-ți pierzi vremea umblând o-ntreagă zi, cu cea mai bună grijă te voi călăuzi: spre forum-ul Minervei, sub ale Păcii-altare, o afli la libertul Secundus de vânzare.*

Însă ideea n-a avut priză la public decât mult mai târziu. Creștinii totuși scriau curent codice cu evangheliile ori epistolele lui Pavel.² Cele dintâi fragmente de codice pe papirus, datând din secolele al II-lea și al III-lea d.Cr., sunt un fragment din Evanghelia lui Ioan,

1. În realitate, într-o lume în care nu se inventase încă numerotarea paginilor, comoditatea sa nu o întrecea cu mult pe cea a unui sul.

* Din Marțial, *Epigrame*, traducere de T. Mănescu și A. Hodoș, Editura pentru literatură universală, București, 1961.

2. Lucrările clasice aici sunt C.H. Roberts, „The Codex“, *Proceedings of the British Academy*, 40, 1954, pp. 169–204 și (în colaborare cu T.C. Skeat), *The Birth of the Codex*, Oxford University Press for the British Academy, London, 1987.



Fragmente din papirusul Chester Beatty

fragmente din evangheliile și epistolele pauline în colecția de papirusuri Chester Beatty, precum și papirusurile Bodmer, care conțin Luca, Ioan, Matei și fragmente din epistolele pastorale.¹

Evident, pe atunci scrierile creștine nu erau Scriptură. Lucru confirmat, după cum am văzut, de faptul că autorii creștini timpurii nu le citează aproape niciodată cu formula „cum e scris“, ceea ce ar putea sugera, în aparență, că scrierile creștine aveau un statut inferior Scripturilor iudaice. Chiar și în secolul al II-lea, Iustin Martirul se referă la evangheliile folosind termenul „memorii“ (*apomnemoneumata*) ale apostolilor. El ne spune că se citeau în cultul liturgic creștin alături de „proroci“², cuvântul desemnând probabil ansamblul Vechiului Testament. Însă proximitatea nu atrage neapărat după sine egalitatea și este într-un tot posibil ca „memoriile“ să nu se fi bucurat de același statut. Evangheliile nu erau Scriptură cristalizată, ci simple amintiri ale apostolilor. Distincția codice/sul marchează această opoziție. Repetând formularea de mai sus, un codice e o „non-carte“ și cu siguranță nu e „Scriptură“.³

Cu toate acestea, nu vom echivala „a nu fi Scriptură“ cu „a avea un statut inferior Scripturii“. Crucial nu era formatul exterior al scrierilor creștine, cu siguranță mult mai simplu decât cel al Scripturilor veterotestamentare, ci conținutul. Oricum ar fi, în cele din urmă senzația că scrierile neotestamentare au un caracter nescrisuritar s-a pierdut, ele ajungând să fie tratate ca texte aparținând aceluiași gen ca Vechiul Testament. Procesul se va fi petrecut deja până la Origen, care a inițiat tradiția de a scrie comentarii la evangheliile, la fel cum compusese comentarii și la cărți veterotestamen-

1. Van Liere, *An Introduction to the Medieval Bible*, p. 22.

2. Iustin, *Apologia I*, capitolul 66.

3. S-a speculat mult în legătură cu motivul pentru care au adoptat creștinii forma codexului la propriile cărți: cea mai bună expunere se găsește în Gamble, *Books and Readers in the Early Church*, pp. 42–66. Teoria lui Gamble spune că primul codex creștin a fost o culegere a epistolelor lui Pavel, prea lungi ca să încapă pe un sul. Culegerea ar putea data de la Pavel însuși, dacă apostolul, ca majoritatea scriitorilor din Antichitate, păstra copii după propriile epistole (*ibid.*, p. 101). Însă tot Gamble atrage atenția asupra faptului că formatul codexurilor intrase deja în uz pentru manuale tehnice și texte neliterare și că probabil creștinii își socoteau propriile scrieri mai înrudite cu această categorie decât cu Scriptura iudaică ori cu literatura greco-romană. În creștinism nu exista, ca în iudaism, o tradiție a păstrării cărților într-o încăpere specială, numită „arcă“ în sinagogă, ceea ce ne confirmă că „atitudinea creștinismului primar față de textele religioase era mai mult practică decât sacră“ (*ibid.*, p. 197).

tare. Însă e anticipat chiar în Noul Testament, unde tardiva epistolă 2 Petru (probabil de la începutul secolului al II-lea d.Cr.) face referire la epistolele lui Pavel, care conțin „unele lucruri greu de înțeles, pe care cei neștiutori și nestatornici le răstălmăcesc ca și *pe celelalte Scripturi*“ (2 Petru 3:16).

Însă cel puțin până la Irineu a dăinuit tradiția că sfinte nu sunt cărțile în sine, adică scrierile Noului Testament, ci tradițiile păstrate în ele – povestirile despre Isus și spusele lui. Paradoxal, pierderea acestei idei a însemnat un fel de retrogradare a lor din poziția de sursă indispensabilă de informații despre persoana și credința învățată și întruchipată de Isus, și transformarea în părți constitutive ale unei Biblii mai ample. S-a pierdut sentimentul anterior că nu erau Scriptură (aici desemnând Vechiul Testament), *dar conțineau adevăruri mai importante decât cele din Scriptură*. O vedem în faptul că scriitori creștini timpurii citează mai mult din textele care aveau să devină Noul Testament decât din Vechiul Testament, deși pentru materialul neotestamentar nu folosesc în general formule ca „e scris“.¹ În loc să îl vadă pe Isus, cunoscut prin intermediul evangheliilor, ca pe un punct de referință chiar mai important decât Scripturile veterotestamentare, creștinii de după Irineu au început să considere evangheliile, epistolele și Vechiul Testament ca înzestrate cu autoritate egală, părți ale unei Sfinte Biblii unitare. La origine cuvântul „Biblie“ este un plural – în greacă *tà biblía*, „cărțile“ –, dar până la sfârșitul secolului al III-lea era evidentă impresia că aceste cărți alcătuiesc o unitate. Aceasta a însemnat o îndepărtare de perspectiva creștină mai veche.

Așadar, Noul Testament a ajuns să fie considerat Scriptură la fel ca Vechiul Testament, dar la origine nu era considerat astfel. Cum am afirmat deja, acest lucru nu înseamnă că informația conținută de Noul Testament nu era autoritară. Încă de la începutul secolului al II-lea d.Cr. găsim scriitori care citează spuse ale lui Isus ca înzestrate cu autoritate supremă. Dar, aspect crucial, autoritatea derivă de la autorul lor – adică de la Isus –, nu din faptul că spusele respective figurează într-o carte sacră. Câteodată scriitori creștini timpurii citează *ágrapha* ca înzestrate cu aceeași autoritate ca spusele evanghelice (*ágrapha*, „cuvinte nescrise“, sunt spuse ale lui Isus care nu figurează în cele patru evanghelii). De pildă, Iustin Martirul scrie: „Pentru aceasta și Domnul nostru Isus Cristos a zis că «În cele în care

1. Pentru statistici, v. Stuhlhofer, *Der Gebrauch der Bibel von Jesus bis Euseb*; și volumul meu *The Spirit and the Letter*, pp. 14–24.

vă voi surprinde, într-acelea vă voi judeca” (Iustin, *Dialogul cu iudeul Trifon*, 47)*; și Origen: „Dar Mântuitorul însuși zice: «Cel care este aproape de mine este aproape de foc și cel care este departe de mine este departe de împărăție»” (Origen, *Omilii la Ieremia*, 20:3)** – acest *ágraphon* apare, de fapt, și în *Evanghelia lui Toma*, descoperită abia în secolul XX.¹ Tot Iustin spune că mama lui Isus (nu Iosif, ca în Matei și Luca) se trăgea din neamul lui David și că Isus s-a născut într-o peșteră – element intrat în imagistica obișnuită în Bisericile ortodoxe.² Cele două tradiții se găsesc și în *Protoevanghelia lui Iacov*, pe care o vom discuta în capitolul 11. Anumite spuse ar putea fi culese din evangheliile sau alte texte care nu mai erau considerate canonice, ca *Evanghelia egiptenilor* sau *Evanghelia lui Petru*.³ Reiese însă limpede că în primele veacuri ceea ce învățătorii creștini știau despre Isus era extras în principal din cele patru evangheliile acum canonice. Concomitent, orice altă informație întâlnită li se părea la fel de importantă: criteriul semnificativ nu era dacă informația se găsea într-o evanghelie, ci dacă provenea de la Isus. La începuturi, așadar, primii creștini aveau atitudini complet diferite față de Vechiul și Noul Testament, iar echilibrul dintre cele două colecții de scrieri s-a instaurat în timp, ajungând să fie considerate două componente, pe picior de egalitate, ale unei „Sfinte Biblîi”.

Pentru creștinii de la începuturile secolului al III-lea Scripturile ebraice deveniseră prima secțiune a unei Biblîi în două părți. Acum înțelegem că termenul de „vechi” este rezonabil, fără să implice neapărat o formă intransigentă a atitudinii numite azi „supersesionism” (opinia că religia creștină a înlocuit cu totul iudaismul). Este perioada numită mai târziu „despărțirea drumurilor” între iudaism și creștinism, dezvoltarea lor ca două religii distincte, nu simple varietăți de

* Traducere preluată din *Apologeti de limbă greacă*, col. PSB 2, trad., introd., note și indice de Pr. Teodor Bodogae, Pr. Olimp Căciulă, Pr. Dumitru Fecioru, Editura Institutului Biblic și de Misiune al Bisericii Ortodoxe Române, București, 1980.

** Traducere preluată din Origen, *Scrieri alese*, partea I, *Din lucrările exegetice la Vechiul Testament*, col. PSB 6, trad. Pr. Teodor Bodogae, Nicolae Neaga, Zorica Lațcu, studiu introductiv și note Pr. Teodor Bodogae, Editura Institutului Biblic și de Misiune al Bisericii Ortodoxe Române, București, 1981.

1. V. April D. De Conick, *The Original Gospel of Thomas in Translation*, T&T Clark, London și New York, 2007:v. și capitolul 11.

2. V. Iustin, *Dialogul cu Trifon* 100, 3.

3. V. Watson, *Gospel Writing*, în special pp. 249–285. Un deosebit interes, cum arată el, prezintă citarea a unsprezece spuse ale lui Isus în scrierea pseudoepigrafă *A doua scrisoare a lui Clement*, de pe la jumătatea secolului al II-lea d.Cr., care de obicei încep simplu cu: „spune Domnul”, fără vreo atribuire a sursei.

iudaism, din care una era secta creștină.¹ Prin urmare, diverse scrieri creștine timpurii au fost reunite într-o a doua culegere canonică, numită „cărțile noului legământ” încă din veacul al II-lea d.Cr. Această percepție a relației dintre „vechi” și „nou” diferă de cea a primilor creștini și evaluează diferit scrierile în cauză. Deși creștinii se raportează în mod obișnuit la creștinismul primar ca la un temelie pentru viața și acțiunile lor azi, în chestiunea Bibliei în general operează cu teorii formate în perioada Reformei sau chiar mai târziu, fără să cerceteze perspectiva celor dintâi creștini. Dacă s-ar conștientiza în mod serios statutul relativ al Vechiului și Noului Testament pentru cei dintâi creștini, am privi Biblia într-o perspectivă nouă.

Care ar putea fi aceasta? În creștinismul primar se credea, pe de o parte, că Dumnezeu intervenise în istoria umană prin viața, învățăturile, moartea și învierea lui Isus din Nazaret. Această noutate dumnezeiască reasezase radical credința și practica religioasă, creând exigențe etice noi. Pe de altă parte, Dumnezeu care săvârșise aceste lucruri nu era o divinitate nouă, necunoscută anterior (această idee a fost catalogată repede drept eretică), ci Dumnezeu cunoscut deja în Israel și adorat de evrei – care, se credea, era singurul Dumnezeu existent, creatorul a toate. Creștinismul era definit de relația dialectică dintre noua revelație și tradițiile mai vechi ale iudaismului din care se ivise, iar găsirea unui echilibru crea multe încurcături, după cum am văzut în scrierile lui Pavel. Relația dintre Vechiul Testament și evangheliile ca relatări ale vieții, învățăturii, morții și învierii lui Isus era de asemenea greu de definit: în anumite privințe, evangheliile erau mai mult decât o Scriptură, în altele, mai puțin. O teorie creștină a Bibliei trebuie să înfrunte aceste tensiuni. Problema nu stă atât în relația dintre două corpusuri de texte, deși s-ar putea prezenta așa, ci în relația dintre două sisteme de credință. Creștinismul nu e iudaism, totuși a derivat din iudaism și afirmă că această cunoaștere despre Dumnezeu pe care o revendica împreună cu iudaismul e cât se poate de autentică. Dar, în același timp, creștinismul mai afirmă că prin Isus Cristos s-a petrecut ceva cu adevărat nou. Biblia creștină bipartită, compusă din Scripturile ebraice și Noul Testament – care la origine reprezentau mai degrabă două tipuri diferite

1. V. Judith Lieu, *Image and Reality: The Jews and the World of the Christians in the Second Century*, T&T Clark, Edinburgh, 1996, și *idem*, *Christian Identity in the Jewish and Graeco-Roman World*, Oxford University Press, 2004; J.D.G. Dunn, *The Parting of the Ways Between Christianity and Judaism and Their Significance for the Character of Christianity*, SCM Press, London, 2006.

de scrieri decât secțiuni ale unui întreg mai mare –, întruchipează acest raport complicat. Franz Stuhlhofer rezumă clar chestiunea:

Vedem aici un paradox. Biserica primară cita Vechiul Testament ca „Scriptură“, însă de la bun început a avut tendința să-l posede doar în formă fragmentară. Noul Testament, pe de altă parte, era simțitor mai la îndemână și era folosit mult mai frecvent, dar încă nu era citat ca „Scriptură“.¹

Cu toate acestea, după cum am văzut, Noul Testament a început treptat să fie considerat Scriptură, o evoluție care nu fusese complet absentă nici măcar în timpul scrierii lui. Pavel arată limpede că, pentru comunitățile cărora le scrie, cuvintele lui au autoritate deplină; cu siguranță dorea ca epistolele sale să fie păstrate și meditate de mai multe ori, nu doar să fie citite și apoi lăsate deoparte. Scrisul, indiferent că era pe sul sau codice, reprezenta o activitate complexă și costisitoare, prestată de scribi profesioniști, care existau cu siguranță și în comunitatea creștină – ca Terțiu, cel care ne spune că a așternut în scris Epistola către romani (Romani 16:22). Epistolele lui Pavel erau menite să rămână ca izvor de îndrumare cu autoritate pentru o anumită Biserică. De fapt, n-a trecut mult până a luat naștere un „corpus“ paulin, un fel de „opere complete ale lui Pavel“. O demonstrează fragmentul de papyrus *p*⁴⁶, probabil datând de la sfârșitul secolului al II-lea, epoca lui Irineu și Origen. Epistolele lui Pavel nu constituiau Scriptură în sensul tehnic, însă erau scrieri cu autoritate. În vremea scrierii *Primei scrisori a lui Clement* (la începutul secolului al II-lea) epistolele pauline pot fi desemnate deja ca izvor de învățătură. Clement, episcop al Romei, scrie Bisericii din Corint și face trimitere la cuvintele lui Pavel adresate creștinilor de acolo în 1 Corinteni.

Să ne îndreptăm atenția către Evanghelia după Ioan. Începe cu: „La început era Cuvântul“ (Ioan 1:1), cu o trimitere evidentă la Geneză („La început, Dumnezeu a făcut cerurile și pământul“ – Geneza 1:1) care poate fi înțeleasă ca o încercare de a furniza un soi de echivalent creștin la Pentateuh sau Tora. Această literatură nu este pur și simplu ocazională, după cum nici epistolele lui Pavel nu sunt întâmplătoare sau scrise doar pentru un anumit moment: e un text solemn, demn de păstrat și meditat de-a lungul generațiilor – acesta este aproximativ sensul pe care-l dăm termenului „Scriptură“.² Oricare ar fi fost poziția teoretică – iar scriitorii creștini nu discută statutul scripturii sau nescripturii al diverselor opere pe care le cunosc și la

1. Stuhlhofer, *Der Gebrauch der Bibel von Jesus bis Euseb*, p. 67.

2. V. Cantwell Smith, *What is Scripture?*.

care fac referire –, pentru creștini, Pavel și Ioan au dobândit în curând o autoritate mai mare decât Scripturile veterotestamentare.

Revenind la tema noastră, utilizarea codicelui s-ar putea potrivi cu cele spuse mai sus. Departe de a sugera că primii creștini considerau că scrierile lor au statut literar inferior, folosirea codicelui, curentă în comunitățile creștine, ar putea reprezenta o modalitate deliberată de a-și distinge scrierile de cele clasice (evreiești, grecești sau romane), grație caracterului său inovator. Procesul se integra în tendința creștină de a relua datinile iudaice într-o formă inedită¹, sesizabilă și în alte sfere: botezul a înlocuit circumcizia, duminica a început să fie celebrată în locul sâmbetei ca un nou sabat etc. Convingerea creștinilor era că vechea religie a fost depășită de ceva nou, care se exprimă îmbrățișând uzanțe contrare celor din iudaism – mergând până la amănunte aparent banale, de pildă cine trebuie să se roage cu capul acoperit (bărbații în iudaism, femeile în creștinism [v. 1 Corinteni 11:2–16]), în ce zile din săptămână trebuie ținut post (lunea și joia în iudaism, miercurea și vinerea în creștinism, potrivit Învățăturii celor doisprezece apostoli sau *Didahia*², operă de la sfârșitul secolului I sau începutul celui de-al II-lea). Ideea că religia creștină a înlocuit iudaismul constituie o problemă pentru creștinii și evreii moderni, iar majoritatea creștinilor o resping în prezent. Însă nu se poate tăgădui că prevala în creștinismul primar – o sectă care trebuia să se diferențieze de organismul-părinte.³ Codicele se înscrie și el în evoluția acestei mentalități: scrierile noastre au altă formă decât ale lor. După știința mea, nu există un text antic care să trateze despre înlocuirea sulului de către codice în creștinism, prin urmare vom rămâne cu necesitate la nivelul speculațiilor. Cu toate acestea, supozițiile noastre se potrivesc cu ceea ce știm despre cum gândeau și raționau primii creștini. Voi reveni asupra temei în capitolul 14, când voi examina poziții relative la Scriptură din secolele al II-lea și al III-lea.

Nu știm în ce măsură predominau asemenea atitudini în rândul celor dintâi creștini, care erau încă evrei. Aproape toate informațiile

1. Cf. John Muddiman, „Christianity reinvented equivalents for the religious institutions of Israel”; „The First-Century Crisis: Christians Origins”, în S. Sutherland, J.L. Houlden, P. Clarke și F. Hardy (coord.), *The World's Religions*, Routledge, London, 1998, p. 104.

2. *Didahia* 8. V. Andrew Louth, *Early Christian Writings: The Apostolic Fathers*, Penguin, London, ediția a II-a 1987, p. 194.

3. V. Dunn, *The Parting of the Ways*, și Lieu, *Christian Identity in the Jewish and Graeco-Roman World*.

de care dispunem provin din creștinismul de sorginte păgână, pentru că deja în anul 50 d.Cr. Pavel scrie în greacă unor Biserici alcătuite aproape integral din neevrei. În ochii lui Pavel însuși, misiunea la păgâni inițiată de el ajută la revelarea adevăratului înțeles al textului veterotestamentar. De remarcat că, atunci când scrie creștinilor proveniți dintre păgâni, Pavel citează relativ puțin Scriptura veterotestamentară ca pe un text cu autoritate; însă, când o face, citează adesea despre includerea neevreilor în Împărăția lui Dumnezeu (mai cu seamă în Romani 9–11). El susține că evenimentele în care el însuși e antrenat și de fapt la a căror inaugurare ajută reprezintă o împlinire a Scripturilor din vechime – nu prea departe de ce afirmau sectarii de la Qumran despre evenimentele în care erau implicați. La rândul său, faptul sugerează că sensul respectivelor Scripturi se revelează acum pentru prima oară. Peste creștini „au venit sfârșiturile veacurilor“ (1 Corinteni 10:11). Bisericile lui Pavel nu recurg la Vechiul Testament ca să înțeleagă ce vrea să spună Pavel, ci fac apel la Pavel ca să înțeleagă ce vrea să spună Vechiul Testament. Iar asta presupune că, la un nivel funcțional, indiferent de cum ar sta lucrurile la nivel teoretic, autoritatea o deține Pavel. La fel se întâmplă și cu Isus în evanghelii. Înțelesul Vechiul Testament este dat de el însuși, așadar Isus este autoritatea ultimă, mai mare decât Moise, după cum proclamă Ioan:

Isus le-a zis [celor pentru care tocmai a înmulțit pâinile]: „Adevărat, adevărat vă spun că Moise nu v-a dat pâinea din cer, ci Tatăl Meu vă dă adevărata pâine din cer, căci Pâinea lui Dumnezeu este aceea care se coboară din cer și dă lumii viața.“ „Doamne“, I-au zis ei, „dă-ne totdeauna această pâine.“ Isus le-a zis: „Eu sunt Pâinea vieții“. (Ioan 6:32–35)

Întrebarea dacă Noul Testament a fost scris ca Scriptură – ori dacă primii lui cititori îl credeau Scriptură – este, așadar, mult mai complicată decât pare la prima vedere. Într-un anumit sens, nu era Scriptură, termen rezervat scrierilor străvechi pe care le numim Vechiul Testament sau Biblia ebraică. În alt sens totuși, era mai mult decât Scriptura, după cum Isus, pentru creștini, era mai mare decât Moise. Cert este că cele două Testamente nu se aflau pe picior de egalitate. Noul Testament, cum a ajuns i se spună, a avut de la început mai multă autoritate *practică* decât Vechiul Testament în comunitățile creștine (poate îndeosebi în cele provenite dintre păgâni); în același timp, nu era definit ca un corpus de scrieri sfinte, cum era Vechiul Testament.

Aceste ambiguități și paradoxuri ne sunt ascunse de faptul că Bibliile noastre sunt structurate astfel încât Vechiul și Noul Testament

sunt înfățișate exact la fel, lăsând impresia că toate textele au autoritate egală pentru că toate sunt „Scriptură”. Dacă am putea vedea o Biblie creștină timpurie completă, presupunând că a existat așa ceva, ea s-ar alcătui din următoarele (1) un set de suluri cu Vechiul Testament în ebraică sau greacă (posibil incluzând mai multe cărți decât actualul nostru Vechi Testament – în legătură cu această temă v. capitolul 9 –, dar din colecție ar fi putut lipsi scrieri pe care noi le recunoaștem drept canonice) și (2) o colecție de codice cu scrieri creștine primare, care unui contemporan nu i se vor părea nici pe departe la fel de impresionante ca sulurile, dar pe care utilizatorii lor le socoteau mai valoroase, deoarece credeau că au cuvintele vieții despre Isus și, în treacăt fie spus, adevărul despre înțelesul sulurilor cu Vechiul Testament. Putem evalua aceste codice ferfenițite ca mai prejos sau mai presus de statutul de „Scriptură”, în funcție de cum se pune întrebarea. Cert e că sunt același lucru. Nu sunt o altă porțiune din Biblie, alături de Profeți sau Tora. Un cuvânt al lui Isus, ba chiar al lui Pavel, tranșă orice dispută, fie că le dăm sau nu cărților care conțineau respectivele cuvinte epitetul de „scripturare”.

Cu timpul, Vechiul și Noul Testament au devenit egale ca însemnătate pentru creștini. Vechiul Testament a devenit subiect de studiu și interes de sine stătător, nu doar ca precursor al lui Isus Cristos. Noul Testament a ajuns să fie considerat Scriptură, asemenea celui Vechi. În timpul lui Origen constatăm că procesul e oarecum încheiat și că există o Biblie compusă din două Testamente de aceeași valoare. Dar la început nu a fost așa. Poate abordările moderne privind interpretarea Bibliei și mai ales utilizarea ei ca sursă autoritară ar lua cu totul altă formă dacă ne-am întoarce la perspectiva creștină timpurie. Potrivit acesteia, Vechiul și Noul Testament nu constituie două porțiuni diferite ale unei Biblii unitare, ci două tipuri diferite de material: cel vechi, tradiția revelației precreștine, iar cel nou arhiva unei noi revelații care o întrece pe cea veche, punându-i totodată în lumină sensul adevărat. Ne-ar reveni dificila misiune de a evita impresia că pretindem *îmbunătățirea* Vechiului Testament, dar în același timp nu-l vom socoti *abolit*. O sarcină grea, însă primii creștinii s-au simțit constrânși să o împlinească.

Această remarcabilă schimbare de perspectivă nu s-a petrecut în secolul al IV-lea, ci a fost un fenomen propriu secolului al II-lea. Spre sfârșitul acestui secol, un codice creștin cu evangheliile ori cu epistolele pauline nu mai era un simplu „carnețel”, ci un text sfânt. Un secol mai târziu, asemenea codice puteau fi copiate cu toată iscusința de care era capabil un scrib, pe un pergament scump, cu Vechiul și

Noul Testament combinate într-un singur volum, cum vedem în *Codex Sinaiticus*, pe care îl vom examina în capitolul 12.

NOUL TESTAMENT CA SCRIPTURĂ

Doresc să propun trei etape în procesul care a dus la transformarea cărților neotestamentare din surse foarte importante în Scriptură. Astfel, Noul Testament a dobândit în creștinism un statut asemănător celui al Vechiului Testament în iudaism, dar și unul similar cu cel al Bibliei în general pentru creștinismul modern. Cele trei etape nu s-au desfășurat succesiv, ci se suprapun într-o anumită măsură, deși pot fi distinse cu ușurință:

(1) *Argumentul profetic*

Primul este așa-numitul „argument al profeției“. Cei dintâi scriitori creștini, inclusiv Pavel și autorii evangheliilor, insistă mult pe argumentul că Isus este împlinirea Scripturilor veterotestamentare. Ilustrația clasică a acestei atitudini este Evanghelia după Matei, care nu arareori descrie o întâmplare din viața lui Isus, iar apoi spune: „ca să se îplinească ce fusese vestit prin prorocul“, formulă urmată de un citat din Vechiul Testament. Exemple sunt Matei 2:18, unde uciderea pruncilor nevinovați, poruncită de Irod, împlinește cuvintele lui Ieremia; sau Matei 12:15–21, unde tămăduirea bolnavilor de către Isus împlinește profeția din Isaia 42:1–4.¹

După El au mers multe noroade. El a tămăduit pe toți bolnavii și le-a poruncit cu tot dinadinsul să nu-L facă cunoscut, ca să se îplinească ce fusese vestit prin prorocul Isaia, care zice:

„Iată Robul Meu, pe care L-am ales,
Preaiubitul Meu, în care sufletul Meu își găsește plăcerea.
Voi pune Duhul Meu peste El
și va vesti neamurilor judecata.
El nu Se va lua la ceartă, nici nu va striga.
Și nimeni nu-l va auzi pe ulițe.“ (Matei 12:15–19)

1. Krister Stendahl a întemeiat pe asta argumentul că Matei aparține unei școli de cărturari învățați: v. volumul *The School of St Matthew and its Use of the Old Testament*, Fortress Press, Philadelphia, 1968.

Oricine participă la o slujbă cu colinde de Crăciun e familiarizat cu argumentul, fiindcă atunci se citesc pasaje pe care primii creștini le credeau împlinite în Isus – de exemplu Isaia 9:2–7 sau Mica 5:2–5.¹ Majoritatea cercetătorilor contemporani cred că pasajele în cauză au avut relevanță mai ales pentru momentul scrierii ori rostirii lor și că aplicarea la Isus e o interpretare forțată. Oricum ar fi, urmând logica argumentului, profețiile veterotestamentare posedă o autoritate de așa natură, încât dacă faptele lui Isus corespund prezicerilor acestora, atunci statutul lui Isus ca Mesia este dovedit. Calitatea de Scriptură a Vechiului Testament, în accepția de text autoritar, e considerată de la sine înțeleasă; autoritatea lui se transmite apoi asupra mesajului creștin timpuriu despre mântuirea în Isus. Când discutau cu evreii pe tema pretențiilor lui Isus, asemenea lui Pavel (dacă e să ne luăm după mărturiile din Fapte, de pildă Fapte 28:23), pentru creștini era crucial să se miște pe terenul comun reprezentat de convingerea că Vechiul Testament/Biblia ebraică e inspirată divin; dacă se putea arăta că Vechiul Testament îl aștepta, de fapt, pe Isus, atunci statutul lui Isus era confirmat. În optica acestui argument, Noul Testament nu este „Scriptură“, întrucât aici termenul se referă exclusiv la ceea ce numim noi Vechiul Testament. Cum am sugerat, din anumite privințe Noul Testament putea fi mai important pentru creștini decât simpla Scriptură, însă nu era de aceeași factură cu Vechiul Testament.

(2) Argumentul cristologic

Însă în secolul al II-lea, când aproape toți creștinii erau neevrei, argumentul și-a schimbat direcția. Creștinii proveniți dintre păgâni acceptaseră Vechiul Testament numai în momentul când acceptaseră credința în Cristos, și mulți nu ajungeau să cunoască din el mai mult de câteva fragmente selectate: părți din Geneza, Isaia, Psalmi și, pe lângă ele, de obicei pasaje mesianice izolate din alte cărți. Pentru ei, mai întâi venise credința în Isus, acceptarea Scripturilor iudaice urmând ca un corolar. Din perspectiva lor, Isus era tot ce cunoșteau, Mântuitorul în care începuseră să creadă. Faptul că el împlinise niște profeții din vechime era minunat, însă consecința acestui fapt a fost că au crezut în profețiile vechi tocmai pentru că le împlinise Isus. Drept urmare, argumentul profetic a încetat să mai fie o cale de a dovedi că Isus era revelația validă a Dumnezeuului deja cunoscut în iudaism și a devenit, dimpotrivă, o cale de a arăta că Scripturile

1. Pe acest subiect, v. capitolul 13.

iudaice erau importante și nu se cădeau abandonate, pentru că vorbeau despre Dumnezeu revelat acum în Isus. Riscul real al abandonării lor de către creștinii proveniți dintre păgâni a existat. Marcion din Sinope, care și-a desfășurat activitatea la Roma pe la jumătatea secolului al II-lea d.Cr., considera Scripturile iudaice lucrarea unui dumnezeu demonic, malefic. Isus a venit tocmai ca să mântuiască omenirea de acest dumnezeu. Marcion respingea toate evangheliile, cu excepția lui Luca, pe care a „purificat-o” de toate aluziile la Vechiul Testament. O vreme a părut posibil ca religia creștină să se transforme în marcionism: Bisericile marcionite au un real succes câteva generații la rând. Pentru a-l combate pe Marcion trebuia argumentat că Vechiul Testament reprezenta revelația autentică a Dumnezeului unic și adevărat, sarcină asumată cu încântare de Tertulian (155–240 d.Cr.) în *Adversus Marcionem*.

Un posibil argument antimarcionit putem sesiza în *Dialogul cu iudeul Trifon*, scrierea lui Iustin Martirul. Iustin încearcă aparent să calce pe urmele lui Pavel și să-i demonstreze unui evreu că Isus împlinește Scripturile veterotestamentare. Însă după toate probabilitățile intenția este contrară: să le demonstreze creștinilor, prin faptul că Isus împlinește Scripturile, că Scripturile sunt autentice și autoritare. „Scopul nu e atât dovedirea validității credinței în Cristos pornind de la Scripturi, cât, invers, restabilirea autorității primejduite a Scripturii, în lumina lui Cristos”¹. *Recunoașterile* pseudoclementine, tot din secolul al II-lea, o spun fără ocoliș: „În Isus nu credem fiindcă l-au prezis profeții, ci mai degrabă vom crede că profeții sunt profeți adevărați deoarece Cristos a dat mărturie pentru ei”².

Pentru cei care gândeau așa, autoritatea Noului Testament – sau cel puțin a *conținutului* predominant în Noul Testament – era deja statornicită. Nu treceau Vechiul Testament în plan secundar, doar că nu era un dat prestabilit pentru ei. Ca păgâni, nici nu „deținuseră” vreodată Vechiul Testament. Pentru ei, scrierile neotestamentare, în forma inedită a codicelor, erau mai importante decât sulurile iudaice, pe care puteau să le posede doar fragmentar. Se raportau la ele cu adâncă venerație, folosind formule ca „e scris”, însă cele care le însușeau cu adevărat viața și credința erau scrierile Noului Testament. Aproape sigur existau colecții practice cu pasaje importante din Vechiul Testament, alcătuind așa-numitele *testimonia* – mărturiile despre

1. Hans von Campenhausen, *The Formation of the Christian Bible*, Darton, Longman & Todd, London, 1972, p. 91.

2. *Recunoașterile* 1:59.

Cristos. După cum am văzut, în mod tradițional evoluția canonului scripturar e prezentată potrivit schemei: primii creștini au început acceptând Vechiul Testament, însă treptat scrierile neotestamentare au dobândit importanță din ce în ce mai mare, până când au fost privite ca egale. Dacă ai fi întrebat un creștin de la începutul secolului al II-lea dacă Isaia sau Matei sunt Scriptură, ar fi spus că Isaia este, dar Matei nu. Astfel schema tradițională rămânea valabilă, dar din punct de vedere practic tonul îl dădeau totuși scrierile neotestamentare. Inversarea argumentului profetic reprezintă cel mai clar indiciu că primii creștini au ajuns să pună mai mult accent pe evanghelii și pe Pavel decât pe Vechiul Testament. Desigur, vor mai trece două secole până la apariția listelor oficiale cu scrierile neotestamentare. Însă cărțile sunt Scriptură dacă îndeplinesc rolul de Scriptură, și fără îndoială cărțile Noului Testament așa au funcționat din clipa când argumentul profetic a fost răsturnat și preschimbat într-un argument cristologic.

(3) Planul divin în Vechiul și Noul Testament

Până la urmă (cu siguranță în timpul lui Origen), argumentul profetic a încetat să mai oscileze între dovedirea [mesianității] lui Cristos pornind de la Scripturi și dovedirea [caracterului mesianic al] Scripturilor pornind de la Cristos. Argumentul profetic s-a stabilizat într-un echilibru semnificativ pentru ambele direcții. A devenit o invitație la meditație asupra *planului* dumnezeiesc potrivit căruia se preziseseră și se împlătuiseră evenimente importante. Providența lui Dumnezeu s-a revelat prin împlinirea profețiilor. În această perspectivă Vechiul și Noul Testament trebuie acceptate în totalitate. Faptul a dus, în opinia mea, la acceptarea Scripturii ca operă bipartită, compusă din ambele Testamente, considerate ca fiind în esență de aceeași substanță. Cu alte cuvinte, când suntem siguri că o asemenea perspectivă era cristalizată, putem vorbi despre existența Bibliei așa cum o știm acum. Origen prezintă indubitabil un asemenea punct de vedere. În zilele lui (deși existau încă marcioniții) pentru majoritatea creștinilor nici una din cele două părți ale Bibliei nu mai era amenințată, fiind socotite în armonie una cu cealaltă. După cum am observat, Origen a scris comentarii la cărțile ambelor Testamente, fără a le percepe ca genuri diferite. Așadar, spre mijlocul secolului al III-lea exista un corpus asemănător cu Biblia în accepția noastră, iar unitatea sa nu stârnea controverse.

Un al treilea mod de a răspunde la întrebarea când a fost acceptat Noul Testament ca Scriptură alături de cel Vechi, nu ca scriere de altă factură, este să observăm o cotitură survenită în gândirea creștină timpurie: de la carte creștină în sine, cum era văzut, Vechiul Testament a ajuns să fie conceput ca un ghid însoțitor al celui Nou. Procesul comportă înlănțuiri surprinzătoare de idei. În zorii creștinismului istoria lui Isus putea fi relatată aproape fără trimitere la Vechiul Testament. Pe câtă vreme Matei, după cum am remarcat, abundă în profeții veterotestamentare care se împlinesc în Isus, Marcu, prima evanghelie, le folosește foarte puțin: narațiunea pătimirii, de exemplu (Marcu 14–15), de-abia dacă citează din vechile Scripturi. De aici, unii au tras concluzia că membrii comunității lui Marcu (dacă a existat așa ceva – v. capitolul 8) nu foloseau Vechiul Testament, ori că pentru ei era ceva marginal. Un motiv mai verosimil ar fi că, în ochii lor, Vechiul Testament conținea deja un mesaj creștin – că scripturile fuseseră scrise cu gândul la creștini și la credințele lor. A citi Vechiul Testament însemna a citi o relatare cifrată despre Isus.

Pavel repetă tradiția pe care o promise, cea a credinței că Cristos a murit și înviat din morți „după Scripturi” (1 Corinteni 15:3–4), deși el însuși apelează puțin la argumentul profetic. Asta nu înseamnă că ar fi considerat Vechiul Testament ca valid „în sine”, în sensul că ar fi acceptat înțelesul pe care i-l dădea iudaismul. Dimpotrivă, pentru Pavel, totul în Vechiul Testament trebuia interpretat dintr-un punct de vedere creștin. El nu percepea vreo distanță față de Vechiul Testament care să îi permită o comparație între revelația nouă și cea veche; mai curând, revelația nouă era deja prezentă în vechile Scripturi. Adevăratul înțeles al Vechiul Testament era cristologic. De aceea în 1 Corinteni 10:4, când amintește de stânca plină cu apă proaspătă, care potrivit tradiției iudaice îi urmasse pe israeliți în peregrinarea prin deșert spre țara făgăduită, Pavel spune simplu că stânca „era Cristos”. Totul în Scripturile vechi s-a scris „pentru învățătura noastră” (1 Corinteni 10:11). Vechiul Testament, îi devenise limpede lui Pavel, era deja o carte întru totul creștină, acum că vălul se dăduse la o parte (v. 2 Corinteni 3:15, unde vorbește despre o maramă ce acoperă Vechiul Testament când este citit de evrei, o maramă dată la o parte doar prin Cristos). Vechiul Testament nu conține doar pasaje capabile să poarte un înțeles creștin, cum ar fi diversele profeții despre

venirea lui Mesia, împlinite în Isus, restul rămânând pur iudaic. Pentru Pavel era o carte creștină în totalitatea sa.

Putem observa această idee în două texte de la începutul secolului al II-lea. Primul e așa-numita *Epistolă a lui Barnaba*, în mod fals atribuită unui colaborator al lui Pavel sau alcătuită într-adevăr de un alt Barnaba. Meditând la Geneza 1, autorul lui *Barnaba* susține că în realitate pasajul nu vorbește despre creația lumii, ci despre „creația” trăită de creștini în Cristos:

Pentru că înnoindu-ne pe noi, prin iertarea păcatelor, ne-a dat alt chip, să avem suflet de copil, ca și cum ne-ar fi făcut din nou. Că spune Scriptura despre noi, când Dumnezeu grăiește Fiului: „Să facem pe om după chipul și asemănarea noastră și să stăpânească animalele pământului și păsările cerului și peștii mării”. Și a spus Domnul, când a văzut că este bună făptura noastră: „Creșteți și vă înmulțiți și umpleți pământul”.¹

Geneza nu oferă imagini care pot sluji de inspirație în descrierea noii creații creștine, ca în abordarea ulterioară denumită „tipologie”, potrivit căreia un eveniment creștin e „prefigurat” în Vechiul Testament; nu, în realitate Geneza descrie noua creație creștină și nimic altceva. Marcion și alții încercaseră să abolească Vechiul Testament ca Scriptură creștină. *Barnaba*, la cealaltă extremă, îl anexează pur și simplu ca pe un text în întregime creștin – o altă cale de a rezolva dialectica între vechi și nou. Într-un anumit sens, nici nu este nevoie de un Nou Testament cât timp cel Vechi poate fi citit ca înfățișând în mod desăvârșit credința creștină. În acest caz nu ne miră că evangheliile nu erau socotite ele însele Scriptură, ori că Barnaba nu citează din ele.

O idee similară se găsește în *Omilia de Paște* a lui Meliton, episcop de Sardes, în vestul Turciei actuale, care a murit în preajma anului 180 d.Cr. și pe care l-am întâlnit deja datorită interesului său pentru canonul Scripturii iudaice. După el, pasajul din Exod 12 care descrie pregătirea mielului de Paște nu trebuie citit alături de relatările evanghelice despre Cina de pe Urmă și răstignire ca prefigurări ale lui Cristos: înțeles cum se cuvine, pasajul este *deja* relatarea celor săvârșite și pătimite de Isus. Vechiul Testament nu este, ca în argumentul profetic, o dovadă a veridicității Noului Testament; citit cu ochi bine luminați (ochi creștini), practic este deja un Nou Testament. Când se citește în biserică, e o descriere simbolică a pătimirii lui Isus.

1. *Barnaba* 6:11–12. [Traducerea în limba română este preluată din *Scrierile Părinților Apostolici*, traducere, note și indici de D. Fecioru, Editura Institutului Biblic și de Misiune al Bisericii Ortodoxe Române, București, 1979 – (n.tr.).]

Nu dorim să sugerăm că autorul lui *Barnaba* ori Meliton nu cunoșteau cel puțin o evangheliie creștină; aproape sigur cunoșteau. Spunem că ei nu aveau trebuință să citeze asemenea texte ca scripturare, din moment ce pentru ei Scriptura existentă – Vechiul Testament – trebuia citită deja ca scriere esențialmente creștină.

Poate că acest lucru ne oferă explicația unui fenomen bizar prezent la unii autori creștini timpurii, acuzația că evreii au alterat textul Vechiului Testament, înlăturând referințele la Cristos ori inserând pasaje înșelătoare. Iustin Martirul, bunăoară, pretinde că psalmul 96:10 spunea la origine că Dumnezeu împărătește „de pe lemn” – referință clară la crucea lui Cristos. Nu avem nici un motiv să credem că ar fi adevărat: „de pe lemn” reprezintă, în realitate, o adăugire creștină la textul psalmului. Dar pentru Iustin, Cristos era prezent deja în textul veterotestamentar înainte de întrupare și n-ar fi spus acolo ceva incompatibil cu ce va zice mai târziu, ca Isus cel pământesc.¹

Așadar, creștinii aveau dreptul, ba chiar îndatorirea de a corecta Vechiul Testament în lumina revelației în Cristos. Vechiul Testament era o revelație deplină și pe deplin adevărată a lui Isus Cristos, nu doar o dezvoltare preliminară. Când un pasaj din Vechiul Testament părea oarecum necreștin, s-a lansat teoria că pasajele false care fuse-

1. Iustin modifică uneori câte un pasaj neotestamentar pentru a-l apropia și mai mult de Vechiul Testament. De aceea susține că ucenicii, căutând măgărița și măgărușul pe care urma să intre Isus în Ierusalim (Matei 21:1–7), i-au găsit legați de un butuc de vie – împlinindu-se astfel profecția mesianică (așa era considerată) din Geneza 49:10–12:

Toiagul de domnie nu se va depărta din Iuda,
nici toiagul de cârmuire dintre picioarele lui,
Până va veni Șilo [v. nota din NRSV],
Și de El vor asculta popoarele.
El își leagă măgarul de viță
Și de cel mai bun butuc din viță mânzul măgăriței lui.

V. Iustin, *Apologia I*, 32, și G.W. Lampe, „The Exposition and Exegesis of Scripture: To Gregory the Great”, în G.W. H. Lampe (coord.), *Cambridge History of the Bible*, vol. 2, *The West from the Fathers to the Reformation*, Cambridge University Press, Cambridge, 1969, pp. 155–183. Evangheliile însele ar putea ilustra deja acest proces în desfășurare; de exemplu, s-ar putea ca unele detalii din relatarea pătimirii să fi fost ajustate pentru a se conforma psalmului 22, bunăoară textul „își împart hainele mele între ei și trag la sorți pentru cămașa mea”; a se compara cu Matei 27:35 și în special Ioan 19:23–25. În legătură cu acest fenomen, v. studiul clasic al lui Barnabas Lindars, *New Testament Apologetic: The Doctrinal Significance of the Old Testament Quotations*, SCM Press, London, 1961.

seră introduse în el trebuiau eliminate sau corectate. Încă o idee pe care o găsim în *Recunoașterile* pseudoclementine și de asemenea în *Scrisoarea* lui Ptolemeu către *Flora*, descoperită la Nag Hammadi în Egipt, care face distincție între revelațiile dumnezeiești din vechile Scripturi și „pericopele false”^{*} adăugate de oameni.

Astăzi constatăm că autorii nu mai evaluează Vechiul Testament în acești termeni, ci îl înfățișează ca pe un document dintr-un timp precreștin, conținând anumite lucruri care-și păstrează valabilitatea. Firește că unele aspecte sunt deja depășite sau cumva împlinite în Cristos. Așadar, Vechiul Testament e important pentru că totul în el a fost rostit de Cristos (chiar dacă nu de Cristos întrupat), iar înțelesul textului este creștin, răstălmăcit însă orbește de evrei. Altceva este însă a-l considera o revelație precreștină dată de Dumnezeu pentru a pregăti venirea lui Cristos. Potrivit primei interpretări, singurii evrei adevărați sunt de fapt creștinii, cum aproape afirmă Pavel (Romani 2:28–3:2). În a doua, chiar dacă i-au înlocuit pe evrei în inima lui Dumnezeu, creștinii recunosc iudaismul ca entitate care își are propriile Scripturi.

Prima atitudine – Vechiul Testament ca scriere complet creștină – iese din uz odată cu acceptarea unui corpus de literatură creștină care are pentru creștini același rol ca vechile Scripturi pentru evrei. Apoi devine clar că învățăturile din evanghelii și Pavel constituie o altă etapă a revelației și că, prin urmare, creștinii trebuie să gândească în categoriile unui Vechi și unui Nou Testament.

Așadar ideile din creștinismul primar despre Vechiul Testament ca scriere creștină ne ajută să confirmăm ceea ce am argumentat deja pe alte teme: că pe parcursul secolului al II-lea d.Cr. a luat ființă un Noul Testament, conceput într-un fel asemănător cu Vechiul Testament. Cărțile care îl alcătuiesc sunt mai vechi de atât, bineînțeles – epistolele lui Pavel datează din 50 d.Cr. –, dar articularea lor într-un corpus de materiale similare cu Vechiul Testament se petrece între momentul când lumea Bisericii putea încă să trateze Vechiul Testament ca pe o carte creștină și momentul când Vechiul Testament a căzut în desuetudine, ca o colecție de texte precreștine (deși înzestrate în continuare cu autoritate).

* O pericopă este o secțiune scurtă de text, un fel de paragraf.

Un al patrulea indiciu că în secolul al II-lea Noul Testament a devenit un fel de Biblie, nu o culegere fluidă de texte, sunt încercările de armonizare a sa. Cititorii au remarcat de foarte timpuriu că între evangheliile există discrepanțe, mergând de la diferențe minore în formulare la variații majore în viața lui Isus și modul cum e relatată istoria lui. După cum am văzut în capitolul 8, cel puțin o încercare de a rezolva problema a fost făcută de *Diatessaronul* lui Tațian (Tațian a trăit aproximativ între anii 100–180 d.Cr.). Acesta a îmbinat evangheliile realizând o operă coerentă. S-a bucurat de un succes atât de mare încât se întrebuinta mai peste tot în Siria două secole mai târziu. Pentru scopurile noastre, importanța lui stă în aceea că ne arată însemnătatea căpătată de evangheliile. Altfel de ce și-ar fi bătut cineva capul să le armonizeze? Totuși, evangheliile nu aveau o însemnătate atât de mare încât să nu poată fi modificate, căci altfel cum ar fi fost acceptată opera lui Tațian? *Diatessaronul* sugerează că evangheliile erau percepute în continuare ca sursă de informații, ca depozite de povestiri și spuse ce puteau fi recombinate, nu ca niște opere fixate.¹ Cu totul alta era situația în secolul al IV-lea, când și-a scris Augustin *De consensu evangelistarum* (*Despre consensul evangheliștilor*). Tratatul reprezintă o încercare de anvergură de a arăta că evangheliile coincid *deja* unele cu altele în toate aspectele importante și că ipotezele discrepanțe între ele sunt iluzorii.

Linia de gândire a lui Augustin este cea adoptată în „armoniile” succesive ale evangheliilor, multe realizate de-a lungul întregii istorii creștine și mai cu seamă în perioada din preajma Reformei. Ea presupune că evangheliile sunt Scriptură canonică, prin urmare nu pot fi modificate, și că eventualele conflicte între ele sunt doar aparente. Însă pentru Tațian lucrurile nu stau deocamdată așa: materialele din evangheliile sunt fluide și pot fi modificate – întocmai cum Matei se simțise liber să facă schimbări la Marcu. Deși am sugerat că la origine evangheliile au fost scrieri distincte, gândite pe analogia cu biografiile greco-romane, creștinii din prima parte a secolului al II-lea nu le mai vedeau așa: le considerau surse de informație despre Isus, surse care se puteau corecta și reordona. Într-un anumit sens, Tațian nu e decât un al cincilea evanghelist. Ideea de evangheliile ca entități

1. Și Iustin a armonizat Evangheliile lui Matei și Luca, ori s-a inspirat dintr-o armonizare deja existentă și s-ar putea ca opera lui să aibă legături cu *Diatessaronul*; v. Watson, *Gospel Writing*, pp. 474–475.

fixate definitiv a apărut cu siguranță după el, fiind decelabilă în opera lui Origen, care compune comentarii la evangheliile ca opere separate, cu mult înaintea lui Augustin. Încă o dată, așadar, pare-se că în secolul al II-lea (spre sfârșit) trebuie să căutăm ideea că scrierile corpusului numit acum Noul Testament sunt fixate definitiv și devin „biblice“.

NOMINA SACRA

O a cincea dovadă a tranziției textelor neotestamentare de la izvoare însemnate (pentru viața creștină) la Scriptură, petrecută cândva în secolul al II-lea d.Cr., se observă în fenomenul denumit *nomina sacra*, „numele sfinte“. În aproape toate manuscrisele creștine vechi (dar practic în nici un manuscris necreștin) unele cuvinte sunt scrise în formă abreviată: printre ele se includ cuvintele ce alcătuiesc vechiul acronim creștin ICHTYS („pește“): *Iesoús Christós Theóú Yió̓s Sotér* („Isus Cristos, Fiul lui Dumnezeu, Mântuitorul“), plus alți câțiva termeni speciali precum: „cer“, „duh“, „mamă“ și „cruce“.¹ Contragerea (folosirea primei și ultimei litere) ori „suspendarea“ (utilizarea primelor două litere) se utilizează cu o consecvență remarcabilă în manuscrisele cărților aflate acum în Biblia creștină. De exemplu, când se referă la un zeu păgân, cuvântul *theós* („dumnezeu“), nu este abreviat, nici *yió̓s* („fiu“) când se referă la un fiu obișnuit, nu la Isus ca Fiu al lui Dumnezeu. Uzanța se aseamănă într-o măsură cu practica noastră de a scrie cu majuscule cuvintele sfinte: „Dumnezeu“, „Duh“, „Fiu“ ori pronumele „El“ și „Lui“ când îl desemnează pe Dumnezeu sau pe Isus. Știm că uzanța de a folosi *nomina sacra* este la fel de veche ca *Barnaba*, deoarece autorul epistolei meditează la valoarea numerică a numelui „Isus“ (în greacă, cifrele se notează cu litere ale alfabetului) când e scris în forma *IE*:

Avraam cel dintâi s-a tăiat împrejur; s-a tăiat împrejur având îndreptate mai dinainte privirile spre Isus, că a primit învățăturile celor trei litere. Că spune Scriptura: „Și Avraam a tăiat împrejur optsprezece și trei sute de bărbați din casa lui“. Care este deci gnoza ce i-a fost dată? Vedeți, că Scriptura zice mai întâi „optsprezece“ și, după ce face o pauză, zice „trei sute“.

1. O expunere excelentă despre *nomina sacra* se găsește în Gamble, *Books and Readers in the Early Church*, pp. 74–78. Uzanța contragerii cuvintelor sacre s-a perpetuat în manuscrisele grecești și latine până în Evul Mediu.

Optprezece se scrie cu literele I zece, și H opt; din aceste cifre ai numele IE(sus). (*Epistola lui Barnaba* 9)*

(Autorul nu s-a gândit că Avraam nu vorbea greaca.) Această practică a *nomina sacra* imprimă un caracter special manuscriselor creștine, deși nimeni nu știe când, unde sau de ce a luat naștere. La fel ca utilizarea codicelui, ar putea reprezenta o modalitate a creștinilor de a se distinge de evrei, care în manuscrisele lor tratau numele divin al lui Dumnezeu (YHWH) cu o venerație deosebită și îl scriau întreg cu multă băgare de seamă; creștinii, la rândul lor, contrăgeau sau suspendau cuvintele sfinte, poate tot în semn de respect. Nu știm cu siguranță când s-au creat *nomina sacra*, însă nu mai târziu de începutul secolului al II-lea, având în vedere referința din *Barnaba*. Această uzanță însemna unele manuscrise ca fiind sacre.

NOUL TESTAMENT ÎN SECOLUL AL II-LEA

În acest capitol am adus argumente în favoarea unei teze principale: că încă din secolul al II-lea majoritatea cărților care au ajuns să alcătuiască Noul Testament aveau deja un prestigiu enorm în Biserici, iar autoritatea lor pentru creștini nu era pusă la îndoială. A spune sau nu că erau deja Scriptură e o simplă chestiune de terminologie. Am sugerat că le vom aduce în prim-plan spunând că deocamdată nu erau considerate Scriptură – fără a afirma prin aceasta că nu erau importante. Pentru Biserica creștină născândă, cărțile Noului Testament erau mai importante decât Vechiul Testament, iar transformarea lor în Scriptură de valoare egală cu Vechiul Testament a însemnat atât o diminuare, cât și o sporire a importanței.

Din perspectiva noastră – văzând începutul în lumina sfârșitului –, putem discerne o mișcare clară în direcția transformării în Scriptură canonică a actualelor cărți din Noul Testament. Proces încheiat la vremea când Origen scria comentarii la cărțile Vechiului și Noului Testament, tratându-le ca și cum aparțineau aceleiași categorii. Dar în perioada imediat precedentă întâlnim o altă perspectivă, potrivit căreia cărțile neotestamentare sunt resurse istorice și teologice, dar nu Scriptură, ca Vechiul Testament. Am sugerat că ar fi bine să reflec-

* Traducere preluată din *Scrierile Părinților Apostolici*, col. PSB 1, trad., note și indici de Pr. Dumitru Fecioru, Editura Institutului Biblic și de Misiune al Bisericii Ortodoxe Române, București, 1979.

tăm asupra acestui stadiu timpuriu în dezvoltarea Bibliei, deoarece ne oferă o abordare mai nuanțată a materialului pe care creștinii l-au considerat mai apoi scripturar. Explică, de pildă, de ce pentru Noul Testament nu a existat niciodată un singur text autoritar, analog Textului Masoretic pentru Biblia ebraică, ci doar o multitudine de manuscrise. Tocmai din acest motiv pune sub semnul întrebării încercările de a face apel, de exemplu, la formularea exactă a spuselor lui Isus în evanghelii. Scriitorii creștini timpurii nu făceau (nu puteau face) asta: erau nevoiți să recurgă la chintesența povestirilor și spuselor evanghelice, pe care o comunicau cu o libertate considerabilă de expresie. Ideea de inspirație verbală exactă s-a ivit mai târziu – chiar și când a fost considerat Scriptură, Noul Testament tot nu era privit ca un text de o precizie desăvârșită. Cu atât mai puțin în zilele când era socotit o sursă de inspirație, un fel de caiet de însemnări pentru predicatorii evangheliei (sursă consemnată pe formatul neoficial al codicelui).

În capitoul 9 am văzut că drumul spre canonizarea Scripturilor ebraice a presupus două procese: un consens larg, potrivit căruia *cel puțin* anumite cărți au autoritate, și unul mai restrâns, potrivit căruia *cel mult* anumite cărți au autoritate. În primul sens, practic toată Biblia ebraică actuală era deja Scriptură canonică în secolul I d.Cr., deoarece în iudaism nu prea existau îndoieli cu privire la statutul oricărei cărți acum acceptate în canon. În al doilea sens, existau totuși cărți susceptibile de acceptare și pe care creștinii le-au și acceptat în cele din urmă, cu toate că evreii le-au respins. Dacă adoptăm terminologia pe care o prefer eu, vom spune că tot ce se găsește acum în Biblia ebraică era deja *Scriptură* în secolul I d.Cr., însă un *canon* definit, care exclude oficial alte cărți, a apărut abia în secolul al II-lea sau al III-lea. Începem să ne dăm seama că o distincție similară s-ar putea dovedi utilă și în cazul Noului Testament. Până la sfârșitul secolului al II-lea d.Cr., aproape tot ce se găsește în Noul Testament de azi fusese acceptat ca având autoritate pentru Biserica creștină.¹ *Cel puțin* aceste cărți deveniseră Scriptură creștină până în timpul

1. Biserica apuseană a avut suspiciuni în legătură cu Epistola către evrei deoarece învață că nu poate exista a doua căință după botez, fapt ce intra în conflict cu amploarea luată de practicile penitențiale, întemeiate tocmai pe ideea că păcătoșii care se căiesc au întotdeauna o nouă șansă. Apocalipsa a ridicat bănuieli în Răsărit, și iarăși în Apus în vremea Reformei, deoarece tinde să atâțe speranțe apocaliptice și astfel să inflameze răzvrătiri împotriva autorității. În ambele cazuri a jucat un rol important și incertitudinea privind paternitatea literară.

lui Origen. Dar asta nu înseamnă că exista o barieră în calea altor cărți: deocamdată nu stabilise nimeni principiul că *cel mult* aceste cărți erau canonice, fiindcă am văzut că învățătorii creștini puteau cita încă din alte evanghelii, ba chiar din *ágrapha* – tradiții nescrise –, în sprijinul propriilor argumente. Poziția prezintă similarități cu cea a Bibliei ebraice în secolul I d.Cr.: un nucleu stabil, dar și alte scrieri care gravitează în jurul acestuia. Acestea din urmă, firește, cu posibilitatea de fi acceptate în viitor ca având cel puțin un anumit grad de autoritate. În capitolul următor vom cerceta procesul excluderii categorice a altor cărți decât cele aflate acum în Noul Testament, un proces care s-a încheiat abia spre sfârșitul secolului al IV-lea și care, în anumite privințe, nu s-a încheiat nici acum.

TEXTE OFICIALE ȘI NEOFICIALE

Se spune adeseori că Biserica a hotărât conținutul Noului Testament abia în secolul al IV-lea d.Cr. și că, atunci când a făcut-o, a luat o decizie arbitrară, chiar răuvoitoare – excluzând deliberat multe scrieri pentru că nu erau în avantajul partidei dominante din Biserică, ci erau de natură „eretică”. Dan Brown a popularizat această perspectivă în *Codul lui Da Vinci*, însă ideea are o filiație mai veche.¹ După cum vom vedea, teoria exagerează mult informațiile privind deciziile oficiale privind canonul. Are la bază confuzia între Scriptură și canon – între noțiunea că există un nucleu de bază al Scripturii și noțiunea că, întrucât s-a închis, canonul Scripturii nu mai poate încorpora alte cărți. În capitolul 10 am rezumat asta prin distincția dintre cărți scripturare și cărți care nu sunt scripturare. Până în secolul al IV-lea nu întâlnim prea des a doua trăsătură; însă prima, convingerea că există un nucleu acceptat practic de toți creștinii, era consacrată deja în secolul al II-lea d.Cr. Creștinii citeau multe cărți, unele proscrise până la urmă; dar pentru învățătorii și autorii creștini nici una nu era atât de însemnată cum erau cele patru evanghelii, Faptele, principalele

1. În *Codul lui Da Vinci* Brown se bazează, exagerând-o cu mult, pe poziția clasică a lui Walter Bauer în *Orthodoxy and Heresy in Earliest Christianity*, Fortress Press, Philadelphia, 1971, tradusă după a doua ediție a originalului german, publicat în 1934. Bauer susținea că creștinismul primar (secolele I și II) era extrem de variat și că multe aspecte socotite mai târziu ca erezie erau pur și simplu parte din acest peisaj. Definițiile teologilor Bisericii și conciliilor bisericești reprezintă opiniile învingătorilor în controversele teologice. Asta se aplică atât la definițiile canonului scripturar, cât și la chestiuni doctrinare. În general teza lui Bauer nu e controversată în lumea academică, unde se acceptă că ortodoxie și erezie nu sunt termeni absoluți. Însă în ceea ce privește canonul biblic, există dovezi solide în direcția originii și utilizării mult mai timpurii a textelor devenite ulterior canonice, în contrast cu caracterul relativ tardiv al cărților considerate mai apoi eretice. A existat într-adevăr un evantai larg de cărți care nu au intrat în canon, însă exact de așa ceva a fost vorba: ceva periferic, nu un canon alternativ.

epistole pauline, 1 Petru și 1 Ioan. Poziția seamănă izbitor cu cea din iudaismul secolului I d.Cr. (examinată în capitolul 9), unde cărți pe care creștinii le vor numi în final deuterocanonice sau apocrife erau încă posibile candidate la statutul scripturar, însă nucleul central format de Pentateuh, cărțile istorice, profeți, Psalmi și Proverbe avea o importanță mult mai mare.

DEFINIREA CANONULUI

Secolul al IV-lea a văzut primele hotărâri oficiale privind cuprinsul complet al Noului Testament. Principala decizie se găsește în *Scrisoarea pascală* a lui Atanasie din 367 d.Cr. – cel mai vechi document păstrat care enumeră chiar actualele cărți neotestamentare. Între timp, dintr-o mică sectă iudaică, Biserica se transformase într-o mișcare religioasă de anvergură și preponderent neevreiască, cu o organizare complexă, controlată de episcopi. Atanasie (296–373 d.Cr.), episcopul Alexandriei, în Egipt, a trimis diocezei sale următoarea enciclică înainte de Paște:

Nu e de prisos a vorbi despre cărțile Noului Testament, care sunt: cele patru evanghelii, după Matei, Marcu, Luca și Ioan. După acestea, Faptele apostolilor și epistolele numite catolice, ale celor șapte apostoli: una a lui Iacov, două ale lui Petru; trei ale lui Ioan; după ele, una a lui Iuda. Pe deasupra, paisprezece epistole ale Apostolului Pavel, scrise în această ordine: prima, către Romani; apoi două către Corinteni; după ele, către Galateni; după acestea, către Efeseni; apoi, către Filipeni; apoi către Coloseni; după acestea, două către Tesaloniceni; și cea către Evrei; și încă două către Timotei; una către Tit; și, în sfârșit, cea către Filimon; și, pe lângă ele, Apocalipsa lui Ioan.

Acestea sunt izvoare ale mântuirii, pentru cel însetat să-și potolească setea prin cuvintele vii din cuprinsul lor. Numai în acestea se vestește învățătura dumnezeiască. Nimeni să nu adauge la ele; nimic să nu fie scos din ele¹.

Decizia de mai sus nu e atât o intervenție, cât o recunoaștere a situației generale: nu aduce nici o inovație. Cărțile înșiruite sunt pur și simplu cele despre care știm că aveau autoritate în Biserică. Cele patru evanghelii identificate de Atanasie sunt cele patru evanghelii citate și menționate de toți autorii creștini anteriori. După cum am

1. V. Bruce M. Metzger, *The Canon of the New Testament: Its Origin, Development, and Significance*, Oxford University Press, Oxford, 1987, pp. 312–313. Formula „să nu se adauge și să nu se scoată nimic” e expresia clasică a canonicității, în sensul restrâns de colecție închisă de cărți, definită cu exactitate.

văzut, în a doua jumătate a secolului al II-lea, Biserica atribuia acestor evanghelii același gen de autoritate ca Vechiului Testament, iar în perioadele anterioare probabil una și mai mare.

Îmi întemeiez argumentele pe indicii despre modul în care folosea Biserica scrierile Noului Testament. Liste mai timpurii confirmă însă că majoritatea cărților neotestamentare erau acceptate cel mai târziu la începutul secolului al III-lea, deși faptul nu le excludea pe celelalte. De obicei listele au formă tripartită, menționând cărțile asupra cărora cade de acord toată lumea (majoritatea cărților), pe cele în general respinse ori considerate eretice și pe cele în jurul cărora există dispute – de obicei a doua și a treia Epistolă a lui Ioan, uneori Iacov, Iuda și 2 Petru. Pare-se că, dintre cărțile mari, singurele disputate au fost Apocalipsa, pe care Bisericile răsăritene au acceptat-o târziu (și care nici în ziua de azi nu se citește în oficiul liturgic bizantin), Evrei (v. mai jos) și Evanghelia după Ioan¹, de care unii teologi din Biserica romană s-au îndoit o vreme, deși mulți autori latini o citează liber.

Iată ce comentează Eusebiu de Cezareea, istoric al Bisericii, cu câteva decenii înainte de Atanasie:

Ajunși aici pare potrivit să recapitulăm lista cărților Noului Testament pe care le-am amintit. În primul rând trebuie să punem sfânta tetradă a „evangheliilor“, după care urmează cartea „Faptelor Apostolilor“. După această carte trebuie amintite „Epistolele“ lui Pavel, după care va trebui recunoscută prima Epistolă a lui Ioan și tot așa prima Epistolă a lui Petru. În urma acestora vom rândui – dacă se cuvine – „Apocalipsa“ lui Ioan, despre care vom da păreri diferite la momentul convenit. Acestea sunt cărțile recunoscute de toți. Printre cele cărora asupra cărora există îndoială, cu toate că și ele sunt cunoscute celor mai mulți, amintim Epistola zisă a lui Iacov, apoi a lui Iuda, așa numita „A doua Epistolă a lui Petru“, și așa numitele „Epistola a doua și a treia“ ale lui Ioan, fie că ele provin de la evangelistul respectiv, fie de la altcineva cu același nume.

Între apocrife trebuie socotite „Faptele lui Pavel“, cartea intitulată „Păstorul“, „Apocalipsa lui Petru“, apoi: așa numita „Epistola lui Barnaba“, scrierea cu numele „Didahia celor 12 Apostoli“, și apoi, după cum am mai spus, „Apocalipsa lui Ioan“ dacă vrem, aceasta din urmă fiind – după cum am spus – respinsă de unii, dar de alții fiind primită între cele recunoscute. Tot în rândul celor apocrife au plasat unii „Evanghelia după Evrei“, care place mai ales acelora dintre evrei care au primit pe Cristos.

Dacă toate aceste ultime cărți fac parte din categoria scrierilor contestate, în schimb credem că-i necesar și să le catalogăm în ordine, numărând de o parte scrierile care, potrivit tradiției bisericești, sunt adevărate, autentice și unanim recunoscute, spre deosebire de cele care, deși nu sunt cuprinse între cele canonice, ci sunt contestate, totuși sunt bine cunoscute de cei mai mulți dintre scriitorii bisericești. Vom putea face așadar deosebire

1. V. Watson, *Gospel Writing*, pp. 482–483.

între aceste cărți și între cele care (mai ales la eretici) sunt date sub numele unor apostoli, fie că e vorba de „Evanghelia lui Petru“, a lui Toma, a lui Matia ori ale altora, fie de „Faptele lui Andrei“, ale lui Ioan ori ale altor apostoli: *nici un scriitor bisericesc din cei aparținând succesiunii bisericești n-a socotit vrednice de a fi pomenite undeva aceste scrieri*. De altfel, ele se deosebesc de cele apostolice și prin felul de exprimare. Cât despre cugetare și felul de a pune problemele, ele sunt deosebite de ale ortodoxiei celei adevărate, ceea ce dovedește că ele sunt plăsmuiri ale ereticilor. E limpede, așadar, că ele nu trebuie să fie puse printre apocrife, dar nu trebuie nici să le respingem cu totul ca absurde și nelegiuite.¹

Diviziunea de aici e clar tripartită, corespunzând îndeaproape concluziilor trase de Stuhlhofer cu privire la utilizarea efectivă a textelor neotestamentare. E adevărat, de la Eusebiu nu reiese foarte limpede în care din cele două categorii se încadrează câteva cărți: Apocalipsa ar putea fi canonică sau „apocrifă“, deși cu siguranță nu trebuie trecută în a treia categorie, a cărților „eretice“, care nu trebuie citite deloc.² Mărturiile din arta contemporană lui Eusebiu confirmă cunoașterea unor cărți care în final au fost considerate necanonice. Sarcofagul lui Junius Bassus (359 d.Cr.), la Roma, ilustrează bunăoară multe scene biblice – jertfirea lui Isaac, Cristos înaintea lui Pilat, Adam și Eva cu șarpele, Iov pe grămada de bălegar, dar include și episoade provenite din cărți pe care Biserica de mai târziu nu le socotea canonice: ducerea lui Pavel la execuție și Petru lovind, asemenea lui Moise, o piatră din care țâșnește apă.³

O listă importantă, care ar putea plasa canonizarea decisivă a Noului Testament la o dată foarte timpurie, este așa-numitul *Canon* (sau *Fragment*) *muratorian*: un fragment de manuscris descoperit de Ludovico Muratori (1672–1750) în Biblioteca Ambroziană din Milano. Se crede că ar fi o traducere latină dintr-un original grecesc, deși nu e cert. Textul sună așa:

1. Metzger, *The Canon of the New Testament*, pp. 309–310, ușor adaptat și cu sublinieri adăugate. [În românește, din Eusebiu de Cezareea, *Istoria bisericească. Martirii din Palestina*, traducere, studiu, note și comentarii de T. Bodogae, Editura Institutului Biblic și de Misiune al Bisericii Ortodoxe Române, București, 1987, III, 25, 1–7 – n.tr.]

2. Nu toată lumea, nici măcar după Eusebiu, avea o dispoziție atât de binevoitoare față de Apocalipsă: se spune că Teodor de Mopsuestia (350–428 d.Cr.) a disputat canonicitatea cărților 2 Petru, 2 și 3 Ioan, Iuda și Apocalipsa, și se pare că poziția lui era comună în Biserica din Antiohia și Siria. V.M.F. Wiles, „Theodore of Mopsuestia as Representative of the Antiochene School“, în P.R. Ackroyd și C.F. Evans (coord.), *The Cambridge History of the Bible*, vol. 1: *From the Beginnings to Jerome*, Cambridge University Press, Cambridge, 1970, p. 494.

3. V. R.L.P. Milburn, „The People's Bible: Artists and Commentators“, în *Cambridge History of the Bible*, vol. 2, pp. 280–308, p. 285.

[...] la care însă [Marcu] a fost de față și așa le-a pus [în scris]. A treia carte a Evangheliei e cea după Luca. Acest Luca, un medic, după înălțarea lui Cristos, după ce Pavel l-a luat cu sine ca tovarăș de călătorie, a scris în numele său din opinia lui, deși nici el nu l-a văzut pe Domnul în trup, și așa cum a putut să urmărească [investigheze], așa a început să vorbească plecând de la nașterea lui Ioan [Botezătorul]. A patra carte a Evangheliilor e a lui Ioan, [unul] dintre învățăcei, îndemnat fiind de cei împreună ucenici cu el și de episcopi, a zis: „Postiți împreună cu mine astăzi timp de trei zile și fiecare să ne povestim unul altuia ceea ce ni se va descoperi fiecăruia.” Și în aceeași noapte i s-a descoperit lui Andrei, [unul] dintre apostoli, ca Ioan să scrie sub numele său toate. Și de aceea, chiar dacă în fiecare din cărțile Evangheliilor sunt învățate diverse începuturi, totuși acest lucru nu introduce nici o deosebire în credința credincioșilor, întrucât cu Un singur Duh conducător sunt arătate în toate cele despre nașterea, despre pătimirea, despre învierea, despre petrecerea cu învățăcei și despre cele două venituri ale Sale; prima în umilință, disprețuit, și care a fost, iar a doua în putere împărătească, slăvit, care va să fie. Ce-i de mirare dacă Ioan pune înainte în chip statornic lucruri deosebite, când chiar în epistolele lui spune despre sine însuși: „Ceea ce am văzut cu ochii noștri, am auzit cu urechile noastre și am pipăit cu mâinile noastre acestea vi le-am scris și vouă” [1 Ioan 1:1]? Căci astfel se mărturisește nu numai văzător și auzitor, dar și scriitor în ordine al tuturor lucrurilor minunate ale Domnului. Faptele tuturor apostolilor însă au fost scrise într-o singură carte. Luca a cuprins pentru „prea-bunul Teofil” lucruri deosebite care s-au petrecut în prezența lui, cum arată limpede, lăsând însă deoparte pătimirea lui Petru, dar și plecarea lui Pavel din Oraș [Roma] spre Spania. Epistolele lui Pavel arată ele însele celor ce vor să înțeleagă care sunt, din ce loc și din ce pricină au fost trimise. Întâi de toate a scris Corintenilor oprind schisma ereziei; apoi a scris Galatenilor oprind tăierea-împrejur, iar Romanilor le-a scris pe larg folosindu-se de ordinea Scripturilor și arătându-le că Cristos este începutul lor. E necesar însă să discutăm și despre fiecare în parte. Întrucât acest fericit Apostol Pavel, urmând ordinii înaintașului său Ioan, a scris pe nume doar la șapte Biserici în această ordine: prima Corintenilor, a doua Efesenilor, a treia Filipenilor, a patra Colosenilor, a cincea Galatenilor, a șasea Tesalonicenilor, a șaptea Romanilor. Deși pentru îndreptare a scris și a doua oară Corintenilor și Tesalonicenilor, totuși se cunoaște o singură Biserică răspândită pe tot globul. Căci și Ioan în Apocalipsă, deși scrie la șapte Biserici, totuși vorbește tuturor. A mai scris și una către Filimon, una către Tit și două către Timotei de dragul afecțiunii și iubirii, dar care au fost consfințite să fie în cinstea Bisericii catholice spre orânduirea disciplinei bisericești. Mai circulă și una către Laodiceeni și alta către Alexandrini, plăsmuite în numele lui Pavel spre susținerea ereziei lui Marcion, și multe altele care nu pot fi primite în Biserica catholică, căci nu este potrivit a amesteca fierea cu mierea. Epistola lui Iuda și cele două cu suprascrierea „a lui Ioan” sunt primite în Biserica catholică, ca și înțelepciunea scrisă de prietenii lui Solomon în cinstea lui. Apocalipse primim, însă numai pe a lui Ioan și a lui Petru; deși unii dintre ai noștri nu vor ca ultima să fie citită în Biserică. „Păstorul” însă l-a scris Herma foarte târziu, în vremile noastre, în Roma, pe când pe scaunul Orașului ședea Pius [cca 140–153], fratele lui; de aceea se cade să fie

citit, dar nu în public poporului în biserică, nici între profeți, întrucât numărul lor e complet, nici între apostoli, căci este de după timpul lor.¹

La fel ca Eusebiu, autorul fragmentului admite un nucleu, alcătuit mai mult sau mai puțin din cărțile aflate acum în Noul Testament. Urmează apoi seria cărților care merită discutate, deși în final nu pot fi admise, ca *Păstorul*, text foarte respectat în Biserica timpurie, și *Apocalipsa lui Petru*.² În sfârșit, există un inel exterior de cărți pe care unii le citesc, dar care ar trebui respinse ca eretice. Așadar, avem același aici tipar tripartit ca în Eusebiu.

Data acestui text face obiectul unei dispute majore.³ Manuscrisul nu e antic – nu datează dinaintea de secolul al VII-lea d.Cr. –, dar textul propriu-zis e cu siguranță mai vechi. Se estimează frecvent că provine de la începutul secolului al II-lea, chiar mai înainte de Irineu: dacă datarea e corectă, canonul Noului Testament s-a fixat remarcabil de repede și devine mai greu să explicăm o parte din pașii preliminari – schematizați mai sus – prin care s-a ajuns ca Noul Testament să fie considerat Scriptură. Mai recent, s-a pledat pentru datarea în secolul al IV-lea, fapt care ar situa fragmentul la mică distanță în timp de Eusebiu ori de Scrisoarea lui Atanasie, iar mie această ipoteză mi se pare mai probabilă.

Argumentul se axează pe expresia „foarte recent, în timpurile noastre“, cu referire la *Păstorul*. Înseamnă că *Păstorul* a fost scris cu numai câțiva ani sau luni înainte, caz în care lista ar fi cu necesitate timpurie? Ori înseamnă că *Păstorul* a fost scris în „timpurile moderne“, în contrast cu „zilele din vechime“ din care provin celelalte cărți neotestamentare, caz în care lista va fi cu necesitate târzie? Argumentele

1. Metzger, *The Canon of the New Testament*, pp. 305–307. [Traducerea românească este preluată din ediția *Canonul Ortodoxiei*, vol I, traducere și note de Ioan I. Ică jr., Editura Deisis, Cluj-Napoca, 2008 – n. red.]

2. Conform episcopului Sozomen din Palestina, în secolul al V-lea d.Cr., *Apocalipsa lui Petru* se citea încă în biserică în Vinerea Mare în zilele lui (v. C.S.C. Williams, „The History of the Text and Canon of the New Testament to Jerome“, în *Cambridge History of the Bible*, vol. 2, pp. 27–53, p. 43).

3. V. în special Albert C. Sundberg, „Canon Muratori: A Fourth Century List“, în *Harvard Theological Review*, 66, 1973, pp. 1–41, și Geoffrey Hahneman, *The Muratorian Fragment and the Development of the Canon*, Oxford University Press, Oxford, 1992, care argumentează în favoarea unei date târzii; și Joseph Verheyden, „The Canon Muratori: A Matter of Dispute“, în J.M. Auwers și H.J. de Jonge, *The Biblical Canons*, Leuven University Press, Leuven, 1993, pp. 487–556, care susține datarea tradițională în secolul al II-lea. O trecere actualizată în revistă a literaturii de specialitate se găsește în Christophe Guignard, „The Original Language of the Muratorian Fragment“, în *Journal of Theological Studies*, 66, 2015, pp. 596–624.

atârnă la fel de greu în balanță. Nu există alte liste canonice atât de vechi pe cât ar implica datarea timpurie a fragmentului. Dacă e într-adevăr atât de timpuriu, atunci definirea precisă a conținutului Noului Testament i-a interesat pe creștini încă din secolul al II-lea, iar abordarea scripturară de tip „cel mult” ar fi practic la fel de timpurie ca abordarea de tip „cel puțin”. Chiar dacă lucrurile ar sta așa, fragmentul nu sugerează că creștinii vedeau Noul Testament la fel ca pe Vechiul Testament. Însă dacă provine din secolul al IV-lea, se împacă bine cu celelalte dovezi de care dispunem. Merită remarcat că enumeră epistolele lui Pavel, așa cum le avem, dar nu menționează Epistola către evrei, pe care unii, mai cu seamă în Bisericile apusene, nu o agreau din cauza teoriei rigoriste că nu poate exista căință după botez. Aspect în care concordă cu *Păstorul* lui Herma:

Căci, dacă păcătuim cu voia, după ce am primit cunoștința adevărului, nu mai rămâne nici o jertfă pentru păcate, ci doar o așteptare înfricoșată a judecății și văpaia unui foc care va mistui pe cei răzvâriți. Cine a călcat Legea lui Moise este omorât fără milă, pe mărturia a doi sau trei martori. Cu cât mai aspră pedeapsă va lua cel ce va călca în picioare pe Fiul lui Dumnezeu, va pângări sângele legământului cu care a fost sfințit și va batjocori Duhul harului? (Evrei 10:26–29; cf. 6:4–8)

Indiferent dacă fragmentul datează din secolul al II-lea sau al IV-lea, la sfârșitul secolului al II-lea exista consensul larg că scrierile pe care le cunoaștem acum ca Noul Testament alcătuiau nucleul textelor Bisericii, deși confuzia cu privire la limitele canonului a persistat tocmai până în secolul al IV-lea – cu siguranță până la Eusebiu. În termeni foarte generali, se poate afirma că scrierile Noului Testament s-au înmulțit pe parcursul secolului I și al II-lea, procesul fiind oprit – prin codificare sau canonizare – definitiv în secolul al IV-lea. Totuși, dacă fragmentul este într-adevăr timpuriu, evoluția din secolul al IV-lea a fost anticipată în al II-lea. Însă la sfârșitul secolului al II-lea nucleul era extrem de stabil, iar autorii creștini erau pregătiți să respingă unele documente ca inacceptabile, cu toate că statutul câtorva cărți, ca epistolele mai scurte și chiar Apocalipsa, nu a fost clarificat întru totul până în secolul al IV-lea. Asta nu înseamnă că inițial Noul Testament s-ar fi amplificat în mod neîngrădit, ignorând autoritatea și autenticitatea, iar apoi ar fi fost delimitat definitiv. Deja în Noul Testament apare un avertisment împotriva epistolelor neautentice (2 Tesaloniceni 2:2 – ea însăși posibil neautentică), iar credincioșii sunt îndemnați să citească scrieri ca *Păstorul* inclusiv în secolul al IV-lea, deși până atunci această scriere fusese exclusă din Noul Testament.

Creșterea Scripturii și delimitarea ei s-au suprapus în cazul Noului Testament, cum s-a întâmplat și cu Biblia ebraică.

Nu se poate susține teza că și alte scrieri din literatura creștină ar fi putut deveni Scriptura neotestamentară a Bisericii dacă episcopi sau alți lideri n-ar fi conspirat pentru a le suprima. O astfel de teorie e încurajată de lucrări ca *The Lost Bible: Forgotten Scriptures Revealed*, de J.R. Porter, care face o introducere atrăgătoare unei mari părți din literatura creștină apocrifă timpurie, dar induce în eroare creând o impresie exagerată în legătură cu fluiditatea creșterii Noului Testament:

Noul Testament a fost selectat dintr-un corp de literatură ce includea scrierile apocrife examinate aici. Canonul neotestamentar s-a stabilit abia în secolul al IV-lea d.Cr. Înainte de definitivarea canonului, probabil câteva scrieri din *Biblia pierdută* vor fi fost acceptate pe larg ca autoritare. Desigur, doar pe baza caracterului și conținutului nu e cu puțință să stipulăm o distincție limpede între cărțile necanonice, pe de o parte, și Biblia ebraică plus Noul Testament, pe cealaltă parte.¹

„Selectat“ e un cuvânt nepotrivit. Atanasie n-a avut în față zece, douăzeci sau treizeci de evanghelii, din care a selectat patru; s-a confruntat cu patru evanghelii care erau de multă vreme normative și cu alte câteva pe care mai toată lumea le respinsese deja. Uneori s-au sugerat criterii pe care cărțile necanonice nu le-au îndeplinit ca să fie acceptate. De exemplu, cărțile trebuiau să aibă o autoritate apostolică de un fel sau altul, fiind scrise fie (ipotetic) de apostoli (Matei, Ioan), fie de autori care avuseseră legătură cu apostolii (Marcu, Luca). De asemenea, învățătura lor trebuia să fie „ortodoxă“. Putem sesiza ambele criterii menționate în expunerea lui Eusebiu citată mai sus: „De altfel, ele [cărțile necanonice] se deosebesc de cele apostolice și prin felul de exprimare. Cât despre cugetare și felul de a pune problemele, ele sunt deosebite de ale ortodoxiei celei adevărate.“² Însă aceste două criterii tindeau să se sprijine reciproc. Se putea presupune că scrierile apostolice sunt ortodoxe, prin urmare cei mai mulți îl acceptau pe Ioan, în ciuda câtorva tendințe care în alte cărți ar fi dus la acuzația de „gnosticism“ (v. *infra*). Și se putea presupune că scrierile ortodoxe sunt apostolice până la proba contrară, astfel încât pentru autorul *Canonului muratorian*, *Păstorul* ar fi fost canonică

1. J.R. Porter, *The Lost Bible: Forgotten Scriptures Revealed*, Duncan Baird, London, 2001, p. 6.

2. Serapion, episcop de Antiohia din 191 până în 211, a condamnat *Evanghelia lui Petru* pe temeiul că părți din ea conțineau „adăugiri la credința învățată de Mântuitor“ și, așadar, nu avea cum să fie canonică.

dacă nu s-ar fi știut că scrierea nu e apostolică; de asemenea, cei care sprijineau trăinicia teologică a Epistolei către evrei tindeau să o atribuiască lui Pavel. Origen îi numește „apostoli“ pe cei care au alcătuit evangheliile, în loc să definească evangheliile ca scrieri ale apostolilor.¹ Toți acești factori sugerează că ambele criterii au operat *post factum*; sunt parte din reflecția Bisericii asupra statutului scripturar conferit deja anumitor lucrări, nu principii potrivit cărora au fost selectate de la bun început respectivele lucrări.²

Probabil principalul factor pentru acceptarea canonicității textelor a fost continuitatea utilizării lor în Biserică, ca în citatul din Eusebiu: „nici un scriitor bisericesc din cei aparținând succesiunii bisericești n-a socotit vrednice de a fi pomenite undeva aceste scrieri“. Caracteristica esențială a unei cărți sfinte nu era simpla vechime, ci folosirea îndelungată – un test pe care majoritatea evangheliilor și epistolelor respinse de Atanasie și restul n-aveau cum să-l treacă. Cu siguranță că utilizarea includea citirea textului în context liturgic, fapt ce îi atesta sfințenia și caracterul normativ. Comentariile *Canonului muratorian* în legătură cu *Păstorul* sugerează că în cultul liturgic exista oportunitatea citirii publice a unor cărți necanonice, dacă acestea erau diferențiate de cărțile Noului Testament, poate prin citirea într-un alt moment al slujbei, nu printre „profeți“ (cărțile veterotestamentare?) ori „apostoli“ (cărțile neotestamentare?).

Răspunsul direct al lui C.E. Hill la întrebarea „Cine a ales evangheliile?“ este „Nimeni“.³ Au intrat în uz, au devenit indispensabile, au fost apărate împotriva atacurilor și au devenit o resursă esențială pentru Biserică, însă nimeni nu le-a „ales“ vreodată după cutare ori cutare criteriu. Toate justificările privind acceptarea lor sunt retrospective: cărțile sunt canonice dacă sunt apostolice, dar totodată sunt apostolice dacă sunt canonice. Au fost acceptate deoarece fuseseră acceptate dintotdeauna. Stuhlhofer surprinde foarte bine ideea:

Dacă ne gândim la folosirea continuă în cultul creștin timpuriu a cărților neotestamentare, ne impresionează „tăcerea adâncă – pentru observatorii din generațiile ulterioare – în care a luat naștere canonul“ (Franz Overbeck).

1. Origen, *Comentariu la Ioan*, 1:18.

2. Pe acest subiect, vezi expunerea lămuritoare din Morwenna Ludlow, „Criteria of canonicity“ and the Early Church“, în John Barton și Michael Wolter (coord.), *Die Einheit der Schrift und die Vielfalt des Kanons/The Unity of Scripture and the Diversity of the Canon, Beihefte zur Zeitschrift für die neutestamentliche Wissenschaft*, 118, W. de Gruyter, Berlin, 2003, pp. 69–93.

3. C.E. Hill, *Who Chose the Gospels? Probing the Great Gospel Conspiracy*, Oxford University Press, 2010, p. 12.

Istoria lui e cu desăvârșire lipsită de revoluții. Toate elementele esențiale sunt prezente de la început, iar schimbările infime se petrec atât de lent încât nimeni nu le observă.¹

CĂRȚILE EXCLUSE DIN CANON

Cum rămâne totuși cu scrierile care au fost excluse? Per ansamblu, sunt considerabil mai târzii decât cele acceptate în rândul celor canonice și totodată mai puțin valoroase. Nu e greu de intuit cât de consternați ar fi fost dacă li s-ar fi cerut să le accepte pe majoritatea ca Scriptură. Să luăm bunăoară *Evangelhia copilăriei* a lui Toma, o carte din secolul al II-lea despre primii ani ai vieții lui Isus (a nu se confunda cu *Evangelhia lui Toma*, v. *infra*), în care Isus îi blestemă pe cei care-l supără. Chiar dacă Biserica ar fi suprimat asemenea texte, motivul nu e greu de văzut. Unele au fost indiscutabil folosite în Biserica timpurie, deși nici pe departe la fel de frecvent ca scrierile canonice; multe au ieșit cu totul din uz și au fost descoperite doar în perioada modernă, nu arareori suscitând campanii publicitare care caută senzaționalul – mai ales *Evangelhia lui Iuda* și *Evangelhia Mariei*, alte două texte gnostice care nu datează mai devreme de sfârșitul secolului al II-lea.

Cea mai semnificativă descoperire arheologică de evanghelii și epistole biblice s-a făcut la Nag Hammadi în Egipt, în 1945, unde s-au scos la lumină o seamă de texte interesante în limba coptă. Cercetătorii estimează că doar unul dintre ele, *Evangelhia lui Toma*, conține spuse potențial veritabile ale lui Isus, una sau două fiind cunoscute anterior ca *ágrapha*, din scrierile unor autori creștini, cum s-a văzut în capitolul 10. Origen și Eusebiu aveau sigur știință de *Evangelhia lui Toma*. Nu e o evanghelie narativă, ci o colecție de spuse, cam ca sursa Q (dacă a existat vreodată) – unele foarte enigmatice:

(3) Isus a spus: Dacă cei care vă conduc vă zic: „Uitați-vă, Împărăția este în cer!” atunci păsările vor ajunge înaintea voastră în cer; dacă vă spun că [Împărăția] este în mare, atunci peștii vor ajunge înaintea voastră. Ea [Împărăția] însă se află înlăuntrul vostru și în afara voastră. Când vă veți

1. Stuhlhofer, *Der Gebrauch der Bible von Jesus bis Euseb*, p. 75; trimiterea la Overbeck este: Franz Overbeck, *Zur Geschichte des Kanons*, E. Schmeitzner, Chemnitz, 1880, retipărit Wissenschaftliche Buchgesellschaft, Darmstadt, 1965. Pasajul e citat în volumul meu *Spirit and Letter*, p. 42.

cunoaște pe voi înșivă, atunci veți fi cunoscuți și veți înțelege că sunteți fii ai Tatălui cel Viu. Dar dacă nu vă veți cunoaște pe voi înșivă, atunci veți fi săraci și voi înșivă veți fi sărăcie.

(7) Isus a spus: Ferice de leul acela pe care îl va mânca un om, căci leul se va face om. Și blestemat este omul pe care îl va mânca leul, căci [tot] om se va face leul.

(11) Isus a spus: Cerul acesta va trece și cel ce este deasupra lui va trece, și cei morți nu trăiesc și cei vii nu vor muri. În zilele în care mâncați ceea ce era mort faceți ca acesta să fie viu. Atunci când veți fi în lumină, ce veți face? În ziua în care erați unu v-ați făcut doi; [iar acum] când sunteți doi, ce veți face?

(22) Isus a văzut niște prunci care sugeau lapte. A spus ucenicilor lui: Acești prunci care sug lapte se aseamănă cu cei care vor intra în Împărăție. [Ucenicii] i-au spus lui: Oare vom intra în Împărăție făcându-ne prunci? Isus le-a spus: Când veți face din doi unu, și veți face partea din afară totuna cu partea dinăuntru și partea dinăuntru totuna cu partea din afară, și partea de sus totuna cu partea de jos, și veți face din bărbat și din femeie unul și același, încât bărbatul să nu mai fie bărbat și femeia să nu mai fie femeie, și veți face [doi] ochi în locul unui ochi și o mână în locul unei mâini, un picior în locul unui picior și un chip în locul unui chip, atunci veți intra în Împărăție.

(42) Isus a spus: Fiți trecători.

Altele par a fi împrumutate din (sau a fi sursele unor) spuse întâlnite în cele patru evanghelii canonice:

(9) Isus a spus: Iată, semănătorul a ieșit, și-a umplut mâna [cu semințe și] le-a aruncat. Unele au căzut pe drum și au venit păsările și le-au ciugulit; altele au căzut pe piatră și nu au prins rădăcini jos în pământ și nu au înălțat spice către cer; altele au căzut între spini care au înăbușit semințele și viermii le-au mâncat. Altele au căzut pe pământ bun și au dat roadă bună spre cer: au produs șazeci pe măsură și o sută douăzeci pe măsură.

(20) Ucenicii i-au spus lui Isus: Spune-ne cu ce se aseamănă Împărăția Cerurilor. Le-a spus [Isus]: Seamănă cu o sămânță de muștar, cea mai mică dintre semințe. Când cade pe pământ lucrat răsare [din ea] un lujer mare și va fi adăpost pentru păsările cerului.

(65) [Isus] a spus: Un om bun avea o vie și a dat-o la niște arendași ca s-o lucreze și să primească rodul de la ei. L-a trimis pe slujitorul lui ca arendașii să-i dea rodul viei. [Arendașii] l-au prins pe slujitor și l-au bătut [încât] aproape că l-au omorât. Slujitorul s-a dus la stăpânul lui și i-a spus [cele întâmplare]. Stăpânul [și-l] a spus: „Poate nu-i cunoștea” și a trimis alt slujitor. Arendașii l-au bătut [și] pe celălalt. Atunci stăpânul l-a trimis pe fiul său, spunându-și: „Poate le va fi rușine în fața lui, a fiului meu”. Arendașii aceia, deoarece știau că el este moștenitorul viei, l-au prins și l-au ucis. Cine are urechi, să audă!

(86) Isus a spus: [Vulpile au vizuinile] lor și păsările au cuiburile lor; fiul omului [însă] nu are un loc unde să-și rezeme capul și să se odihnească.

(90) Isus a spus: Veniți la mine, căci bun este jugul meu și blândă este stăpânirea mea și [în ea] veți găsi odihnă pentru voi.¹

Datarea lui Toma face obiectul unor dezbateri aprinse. Dacă se insistă pe analogia cu sursa Q, se poate argumenta că Toma e mai veche decât evangheliile canonice, cum va fi fost și Q: asta ar presupune că reunirea spuselor lui Isus în culegeri a precedat relatările narative despre viața lui, ceea ce este plauzibil. Pe de altă parte, paralelele cu evangheliile canonice ar putea indica o origine mai târzie, autorul extrăgând din scrierile canonice spuse adecvate propriilor obiective. Datele propuse se întind de la jumătatea secolului I (din vremea lui Pavel) și jumătatea secolului al II-lea (nu mult înainte de Irineu). În mare, Toma e singura scriere necanonică despre care un număr însemnat de specialiști cred că ar putea fi la fel de veche ca evangheliile canonice și, în consecință, că ar putea conține spuse provenite chiar de la Isus.²

Alte texte de la Nag Hammadi sunt *Evanghelia adevărului*, *Apocrifa lui Iacov*, *Apocrifa lui Ioan*, *Evanghelia lui Filip*, *Evanghelia egiptenilor*, *Ipostasul Arhonților* și *Faptele lui Petru și ale celor doisprezece apostoli*. Majoritatea textelor sunt de natură „gnostică” – așadar corelate cu o formă de religie din care nu lipsesc afinitățile cu maniheismul adoptat și mai apoi respins de Sfântul Augustin. Gnosticii învățau că lumea și toate câte se găsesc în ea sunt rele și că singurul răspuns adecvat la acest fapt este ascetismul extrem. Își manifestau direct opoziția față de „trup” și pesimismul în legătură cu caracterul Dumnezeuului creator adorat de creștini. Cele mai multe scrieri zugrăvesc un Isus foarte diferit de cel descris în evangheliile canonice. Nu neagă nimeni că vechii lideri creștini se opuneau gnos-

1. În românește, din *Evanghelia după Toma*, traducere din limba coptă, studiu introductiv și note de Gustavo-Adolfo Loria-Rivel, Polirom, Iași, 2003.

2. Pentru analiză, v. Elliott, *The Apocryphal New Testament*, pp. 123–135. „În general se admite posibilitatea că cel puțin o parte dintre spusele unice ale lui Isus, conservate în textul copt al lui Toma, ar putea proveni în ultimă instanță de la Isus. Probabilitatea ca versiunea lui Toma să păstreze o mărturie mai timpurie decât cele sinoptice e mai puțin acceptată. Un grup influent de cercetători (de exemplu Quispel, Koester, Crossan, Cameron și alții) doresc să argumenteze că se prea poate ca *Vorlage* greacă a versiunii copte să fie independentă de evangheliile sinoptice” (p. 124). V. în special J.D. Crossan, *Four Other Gospels*, Winston Press, Minneapolis, 1985; C.M. Tuckett, „Thomas and the Synoptics”, în *Novum Testamentum*, 30, 1988, pp. 132–157.

ticismului. Cărțile neotestamentare acum canonice își croiau încă drum spre mintea creștinilor cu mult înainte ca majoritatea textelor gnostice să fi fost măcar scrise. Aceste texte (în general din secolul al II-lea și de după acesta) nu constituie mărturii ale unui creștinism timpuriu alternativ, ci atestă mai degrabă o dezvoltare târzie, în mare măsură în contradicție cu creștinismul lui Pavel și, de fapt, cu învățăturile lui Isus. Ele ilustrează tendința unui grup influențat de evanghelie de a exagera doctrina lui Iisus și de a o interpreta filozofic, încadrând-o într-o schemă de gândire străină.¹

În ultimii ani, două evanghelii gnostice au captat interesul public – dar nu din grupul de la Nag Hammadi. În 2006, revista *National Geographic* a publicat o traducere a *Evangheliei lui Iuda*, text repetat în 1983 pe piața de antichități din Geneva, dar chipurile găsit prin anii '60. La fel ca descoperirile de la Nag Hammadi, este în limba coptă și se pretinde a fi consemnarea unor conversații purtate de Iuda cu Isus, ce par a sugera că trădarea a fost ideea lui Isus. Replica devenită celebră în dezbaterile publice este: „tu vei jertfi omul care mă înveșmântează“. O idee tipic gnostică, unde Isus e doar în aparență om, un duh „înveșmântat“ într-un corp uman, concepție proprie unui curent de gândire numit docetism (din grecescul *dokeîn*, „a părea“: Isus doar părea om), influent mai târziu în gândirea islamică. Nu avem motive să credem că textul datează dinainte de secolul al II-lea, nici să presupunem că păstrează reminiscențe veritabile despre Isus și Iuda; dar, la fel ca scrierile de la Nag Hammadi, a suscitat mai multe teorii ale conspirației: iată, în sfârșit adevărul despre Isus și Iuda, pe care Biserica l-a înăbușit.

Evanghelia Mariei este alt text copt, descoperit în 1896. Opinia generală este că provine de la jumătatea secolului al II-lea, dar nu toți îl consideră de structură gnostică. În el, Isus o instruește pe Maria (aproape sigur Maria Magdalena) în legătură cu natura sufletului, astfel încât învățăturile lui se înfățișează ca o cale spre cunoașterea spirituală interioară. Isus spune de asemenea că o prețuiește mai mult decât pe ceilalți ucenici, cuvânt care-l înfurie pe Petru. Textul

1. Mi se pare un argument împotriva sugestiilor de lărgire a canonului neotestamentar prin includerea câtorva dintre aceste scrieri, ca în Hal Taussig (coord.), *A New New Testament: A Bible for the 21st Century Combining Traditional and Newly Discovered Texts*, Houghton Mifflin Harcourt, Boston, 2013. V. excelenta expunere din R.W.L. Moberly, „Canon and Religious Truth: An Appraisal of A New New Testament“, în Timothy H. Lim (coord.), *When Texts are Canonized*, Brown Judaic Studies, 359, Brown University, Providence, Rhode Island, 2017, pp. 108–135.

le va interesa pe feministele creștine de azi, considerându-l o alternativă la patriarhalismul creștinismului primar. După știința mea, nu s-au făcut încercări de adăugare a Evangheliei Mariei în canon, însă Karen L. King¹ a sugerat că scrierea ar putea fi la fel de veche ca evangheliile canonice, în ciuda faptului că scriitorii timpurii nu o menționează, și existența sa a fost necunoscută în perioada modernă înainte de a fi descoperite cele trei manuscrise care conțin (fragmente din) textul ei. Dintre acestea, manuscrisul principal e *Papyrus Bero-linensis* (BG 8502), acum conservat în Colecția de papirologie a Muzeelor Naționale din Berlin. Codicele în cauză conține patru lucrări în traducere coptă: *Evanghelia Mariei* e prima. Aproape sigur limba originală a fost greaca.²

PĂRINȚII APOSTOLICI

Fără îndoială, mai important decât lucrările (în principal gnostice) amintite până acum este un alt grupaj de texte din secolul al II-lea, așa-numiții Părinți Apostolici. Eusebiu și Atanasie menționează două asemenea scrieri, *Epistola lui Barnaba* (discutată când am examinat argumentul profetic în capitolul 10) și Învățătura celor doisprezece apostoli sau *Didahia*, scrisă probabil în Siria, alături de o altă operă timpurie, posibil din Roma, *Păstorul* lui Herma. Deși puțin cunoscute conspiraționiștilor, acestea au fost cât pe ce să intre în Noul Testament. În secțiunea neotestamentară, *Codex Sinaiticus*, o extraordinară Biblie greacă din secolul al IV-lea, aproximativ contemporană cu Atanasie (și aflată acum la British Library), include și *Epistola lui Barnaba*, și *Păstorul*; pur și simplu nu știm dacă scribii le considerau scrieri canonice sau nu, dar este evident că le atribuiau un statut destul de însemnat cât să le includă într-o ediție prestigioasă a Bibliei.

Didahia constă în principal din îndrumări privind organizarea Bisericii, explicând drepturile și îndatoririle feluritelor slujiri, inclusiv ale „profeților” și „apostolilor”, pesemne predicatori itineranți, și reglementând rugăciunea, îndeosebi Euharistia. Pare să reflecte un timp când Euharistia era încă o masă propriu-zisă – nu una simbolică –, așa

1. Karen L. King, *The Gospel of Mary of Magdala: Jesus and the First Woman Apostle*, Polebridge Press, Santa Rosa, California, 2003.

2. O analiză exhaustivă recentă se găsește în Christopher M. Tuckett, *The Gospel of Mary*, Oxford University Press, Oxford, 2007.

cum sigur încetase să mai fie pe la jumătatea secolului al II-lea, acest fapt atestând vechimea textului, poate mai timpuriu decât unele cărți neotestamentare (pentru datarea Noului Testament, v. Capitolele 8 și 9). Când raportează spuse ale lui Isus, pare a le cunoaște într-o formă ce precedă fixarea lor în evanghelii. Nu există unanimitate în ceea ce privește locul scrierii, candidate principale fiind Egiptul și Siria; asemănări cu Evanghelia după Matei ar putea sprijini a doua opțiune, dacă Matei este într-adevăr o operă siriană. A fost totuși cunoscută în Egipt în perioadele ulterioare: Clement Alexandrinul pare să o menționeze ca Scriptură și, cum am văzut mai sus, Atanasie era familiarizat cu ea. Scrierea ne oferă dovezi importante în legătură cu viața bisericească din ultimii ani ai secolului I d.Cr.

Rugăciunea Domnului figurează ca parte constantă în viața de rugăciune comunitară în *Didahia* (8), primul izvor care ne spune că este rostită de trei ori pe zi, iar unele rugăciuni euharistice lasă indiscutabil impresia că sunt mai vechi decât majoritatea celor pe care le cunoaștem:

Iar cu privire la euharistie, așa să faceți euharistia: mai întâi cu privire la potir: „Îți mulțumim Ție, Părintele nostru, pentru sfânta vie a lui David, sluga Ta, pe care ne-ai făcut-o nouă cunoscută prin Isus, Fiul Tău. Ție slava în veci“. Cu privire la frângerea pâinii: „Îți mulțumim Ție, Părintele nostru, pentru viața și cunoștința, pe care ne-ai făcut-o cunoscută nouă prin Isus, Fiul Tău. Ție slava în veci. După cum această pâine frântă era împărțiată pe munți și fiind adunată a ajuns una, tot așa să se adune Biserica Ta de la marginile lumii în împărăția Ta. Că a Ta este slava și puterea, prin Isus Cristos în veci.“*

Textul prevede însă și că un profet e liber să folosească propriile cuvinte, ceea ce indică o rânduială bisericească în care profeții se bucurau de o cinstire deosebită și aveau dreptul să-și primească hrana în virtutea propriilor daruri: ei sunt „marii voștri preoți“ (13); în aceeași rânduială, săvârșirea Euharistiei nu reprezenta sub nici o formă prerogativa precursorilor episcopilor și prezbiterilor (sau preoților) de mai târziu. Întrucât nu știm unde a fost compilată, nu avem cum să știm cât de întinsă a fost influența *Didahiei*; însă opera subminează complet ideea unei orânduiri ierarhice în Biserica primară de pretutindeni.

Autorul interpretează în mod amuzant porunca lui Isus „Când postiți, să nu vă luați o înfățișare posomorâtă, ca fățarnicii“ (Matei

* Traducerea în limba română este preluată din *Scrierile Părinților Apostolici*, traducere, note și indici de D. Fecioru, Editura Institutului Biblic și de Misiune al Bisericii Ortodoxe Române, București, 1979.

6:16) în felul următor: „Posturile voastre să nu fie ca cele ale fățarnicilor, că ei postesc luna și joia; voi, însă, să postiți miercurea și vinerea” (8). Este greu de evitat senzația că atmosfera ferventă din Predica de pe Munte a fost înlocuită aici cu ceva mult mai searbăd. Dar, la urma urmei, textul e o rânduială a Bisericii, prin urmare e de așteptat să fie mai prozaic decât o predică. Și are multă înțelepciune de împărțit:

Dacă, însă, unul [un profet] spune în duh: „Dați-mi bani sau altceva”, pe acela să nu-l ascultați; dar dacă spune să i se dea pentru alții, care-s lipsiți, nimeni să nu-l judece (11).

Epistola lui Barnaba are câteva materiale în comun cu *Didahia*, precum scurtul tratat despre cele două căi (ale purtării bune și rele: *Didahia* 1–6, *Barnaba* 18–20). Însă partea principală a textului constă într-o interpretare creștină a Vechiului Testament, cum am încercat să arăt în capitolul 10. În cuvintele lui Andrew Louth:

Grija lui nu e să arate că acum, după venirea lui Cristos, Scripturile vechi-testamentare au un înțeles nou și mai adânc, ci să arate că ele nici nu pot fi înțelese aparte de Cristos. *Singurul* lor înțeles este cel revelat în Cristos; evreii și-au răstălmăcit *mereu* Scripturile interpretându-le literal.¹

Având în vedere că autorul e la curent cu distrugerea Templului din Ierusalim, *Epistola lui Barnaba* a fost compusă negreșit după 70 d.Cr., însă ar putea fi mult mai târzie. Clement și Origen o cunosc, deci nu poate data mai târziu de sfârșitul secolului al II-lea. Ținând cont că tratează Vechiul Testament ca pe o carte creștină, probabil e relativ timpurie, nu din perioada când începuse alegorizarea voită a vechilor Scripturi, dar asta ține mai mult de sfera impresiilor subiective. În orice caz, era suficient de veche ca în secolul al IV-lea să se pună serios problema includerii ei în canonul Noului Testament și, cu toate că Atanasie o respingea, poate copistul manuscrisului *Codex Sinaiticus* era de altă părere.

Barnaba nu citează Noul Testament, ci doar pe cel Vechi, alt aspect ce ar putea sugera o dată relativ timpurie. Dar autorul pare să se inspire frecvent din liste cu citate doveditoare privind statutul mesianic al lui Isus, *testimonia*, care își fac adesea apariția și în opere mai târzii și probabil circulau independent, cum vor fi circulat colecțiile de spuse ale lui Isus (dacă ipoteza Q e adevărată). Unele texte citate în *Barnaba* au mai ales scopul de a arăta că, în Cristos, cultul iudaic a fost depășit, cum se argumentează și în Evrei. Secțiunea despre

1. Louth, *Early Christian Writings*, p. 156.

Templu (16) înmănușează texte veterotestamentare ce vorbesc despre respingerea Templului de către Dumnezeu în favoarea cultului spiritual inaugurat prin Cristos:

Vă voi vorbi și despre templu, cum nenorociții, rătăcindu-se, au nădărdit în zidurile lui și nu în Dumnezeu lor, Care i-a făcut, ca și cum templul ar fi fost casa lui Dumnezeu. Dar ce spune Domnul, când îl desființează? *Cerul Îmi este scaun, iar pământul reazem picioarelor Mele. Ce casă Îmi veți zidi? Sau care este locul odihnei Mele?* [Isaia 66:1]

Să cercetăm, dar, dacă este un templu al lui Dumnezeu. Este! Înșuși Dumnezeu spune că-l face și-l întocmește. Când am luat iertarea păcatelor și am nădărdit în numele Domnului, ne-am înnoit, fiind zidiți iarăși dintru început. De aceea în locuința inimii noastre locuiește cu adevărat Dumnezeu. Acesta este templul cel duhovnicesc, zidit de Domnul.

Din *Dialogul cu Trifon*, al lui Iustin, știm că existau antologii de texte veterotestamentare utilizate atât în polemica antiiudaică, cât și în cea îndreptată contra „iudaizanților” din Biserică. Aceștia erau creștinii care interpretau literal Vechiul Testament. Unii o făceau pentru a pleda în favoarea unei forme iudaice de creștinism; alții, în frunte cu Marcion, pentru a arăta cât de nepotrivit era Vechiul Testament ca Scriptură creștină. Texte ca *Barnaba* furnizau argumente împotriva interpretării literale și în favoarea unei lecturi spirituale care făcea Vechiul Testament să rodească un înțeles creștin.

Păstorul e cu totul alt tip de scriere. Se compune dintr-o suită de revelații, majoritatea în formă simbolică, pe care Păstorul, o făptură angelică, le rânduieste pentru Herma, eroul și autorul ipotetic (poate și real). Mare parte se referă la zidirea unui turn, simbolizând Biserica, și la utilizarea pentru construcție a mai multor feluri de piatră, reprezentând diverse tipuri de creștini. Scopul cărții e să încurajeze perseverența în credință și fapte bune, dar și să abordeze o problemă care îi frământa mult pe unii creștini: poate exista o a doua pocăință pentru păcatele grave de după botez? Epistola către Evrei susține că nu (v. Evrei 6:4–8 și 10:26–31, discutate mai sus). Herma îmbrățișează însă opinia că mai poate exista o pocăință, dar este ultima șansă:

Domnul, fiind mult milostiv, s-a îndurat de făptura Sa și a pus pocăința aceasta; și mi-a fost dată mie stăpânire peste această pocăință. Dar îți spun ție, mi-a zis el: Dacă cineva, fiind ispitit de diavol, păcătuiește după acea sfântă și mare chemare, acela mai poate face pocăință o singură dată; dar dacă păcătuiește mereu și se pocăiește, unui om ca acesta pocăința nu îi este de nici un folos; cu greu va dobândi viața. (*Păstorul*, Porunca IV, 3, 5–6)*

Citatele din *Epistola lui Barnaba* și *Păstorul* sunt preluate din *Scrierile Părinților apostolici*, traducere, note și indici de D. Fecioru, Editura Institutului Biblic și de Misiune al Bisericii Ortodoxe Române, București, 1979.

De aceea cei care n-au cunoscut pe Dumnezeu și au făcut rău sunt osândiți la moarte; pe când cei care au cunoscut pe Dumnezeu și au văzut mărețiile Lui, dar au făcut rău, vor fi pedepsiți îndoit și vor muri pe vecie. (*Păstorul*, Pilda IX, 18, 2)

În general învățătura morală din *Păstorul* e similară cu cea din alte izvoare iudaice și creștine. Omul bun se înfrânează de la adulter și desfrânare, beție, trai fastuos, lăcomie, mândrie, minciună, ipocrie și hulă (Porunca VIII, 3). Săvârșește, în schimb, „faptele bună-tății“:

Să sprijini pe văduve, să cercetezi pe orfani și pe săraci, să izbăvești din nevoi pe robii lui Dumnezeu, să fii iubitor de străini. Să nu te împotrivești nimănui, să fii liniștit, să fii mai sărac decât toți oamenii, să respecti pe bătrâni, să faci dreptate, să păzești frățietatea, să înduri ocară, să fii îndelung-răbdător, să nu ții minte răul, să mângâi pe cei cu sufletul chinuit, să nu respingi pe cei zdruncinați în credință, ci să-i întorci și să-i faci veseli, să sfătuiești pe cei ce păcătuiesc, să nu asuprești pe datornici. (*Păstorul*, Porunca VIII, 10)

Nimic ce n-ar fi încuviințat Pavel sau orice alt autor creștin timpuriu.

De asemenea, Herma a încercat să lămurească o temă nedeslușită în evanghelii (v. capitolul 12): învățătura lui Isus despre divorț și recăsătorie:

— Domnule, i-am spus, dacă cineva are femeie credincioasă în Domnul și o găsește săvârșind adulter cu cineva, oare păcătuiește bărbatul ei, dacă mai trăiește cu ea?

— Atât timp cât nu știe, mi-a spus el, nu păcătuiește; dar dacă bărbatul cunoaște păcatul ei, iar femeia nu se pocăiește, ci stăruie în desfrânarea ei, iar bărbatul trăiește cu ea, este vinovat de păcatul ei și părtaș la adulterul ei.

Și l-am întrebat:

— Ce să facă, dar, bărbatul, dacă femeia stăruie în această patimă?

— S-o lase, mi-a răspuns, și bărbatul să rămână singur; dar dacă, după ce a lăsat-o, se căsătorește cu alta, săvârșește și el adulter.

— Domnule, l-am întrebat eu, dar dacă după ce a fost lăsată, femeia se pocăiește și vrea să se întoarcă la bărbatul ei, nu va fi primită?

— Dacă bărbatul nu o va primi, mi-a spus el, păcătuiește și-și atrage asupra lui mare păcat; că trebuie primit cel ce păcătuiește și se pocăiește; dar nu de multe ori; că pentru robii lui Dumnezeu este o singură pocăință. Așadar, în vederea pocăinței soției sale nu trebuie bărbatul să se recăsătorească. (Porunca IV, 4–8)

Aici se ivește iarăși chestiunea unei a doua pocăințe, dar în alt context. Constituia fără îndoială motiv de preocupare în cercurile unde activa Herma, probabil Roma, dacă e să credem *Canonul muratorian*.

Cât de departe e *Păstorul* de orice iz de gnosticism se vede încă de la începutul cărții, unde e afirmată bunătatea creației lui Dumnezeu:

Îmi amintesc, însă, ultimele cuvinte, că-mi erau folositoare și potolite:

— Iată „Dumnezeul puterilor“, Care a zidit lumea cu putere nevăzută și cu pricepere adâncă și mare, Care prin voința Sa slăvită a dat creației Sale frumusețe, „Care cu cuvântul Lui cel puternic a întărit cerul“ și „a întemeiat pământul pe ape“, Care cu înțelepciunea Sa și cu purtarea Sa de grijă a zidit Biserica Lui cea sfântă și a binecuvântat-o. (*Păstorul*, Vedenia I, 3, 4)

În linii mari, *Păstorul* este o carte plăcută, deși extrem de lungă și repetitivă. Deloc de mirare că o seamă de Părinți ai Bisericii au considerat-o potrivită pentru a intra în canon și că târziu, tocmai în secolul al IV-lea, putea fi încă inclusă împreună cu textele Noului Testament în *Codex Sinaiticus*.

ALTE TEXTE NECANONICE

Anumite texte necanonice au continuat să fie importante pe tot parcursul istoriei creștine, cele de tip apocaliptic cunoscând un revirement după Renaștere și în perioadele când lumea dorea o răsturnare a ordinii date.¹ Ele se înscriu într-o zonă largă de clarobscur în jurul scripturilor canonice. Totodată, aceste scrieri au ajuns să influențeze chiar perspectiva asupra Scripturii canonice. De pildă, afirmația că Iosif era bătrân și avea deja copii când s-a căsătorit cu Maria, ai cărei părinți se numeau Ioachim și Ana, că Maria a călătorit la Betleem pe un măgar (toate din *Protoevanghelia lui Iacov*, circa 150 d.Cr., atribuită lui Iacov, fratele lui Isus) și că cei trei magi erau regi, Gaspar, Melchior și Baltazar (nume atestate prima oară într-un manuscris grecesc, alcătuit probabil la Alexandria, în jurul anului 500 d.Cr., tradus în latină cu titlul *Excerpta Latina Barbari*). Regalitatea magilor s-a înrădăcinat atât de bine în mentalul colectiv, încât în germană sărbătoarea Epifaniei se numește *Dreikönigstag*, „Ziua celor trei regi“, iar Catedrala din Köln adăpostește – se zice – osemintele lor.

Evangheliile, epistolele și apocalipsele adiționale care au continuat să se scrie pe parcursul Antichității prezintă aproape mereu o dependență clară de textele canonice. În esență, evangheliile apocrife furnizează amănunte interesante din viața lui Isus ori a altor personaje biblice în legătură cu care oamenii erau, firește, curioși:

1. Importanța lor în zorii Angliei moderne e discutată în Keith Thomas, *Religion and the Decline of Magic: Studies in Popular Beliefs in Sixteenth- and Seventeenth-Century England*, Weidenfeld & Nicolson, London, 1971.

Un exemplu bun este *Evangelhia lui Nicodim*, o narațiune evanghelică axată pe pătımirea lui Cristos. Începe cu judecarea lui Isus de către Ponțiu Pilat, unde cea mai mare parte a vieții lui Cristos, insistându-se asupra miracolelor, e narată retrospectiv de martorii la proces. După răstignirea și învierea lui Cristos, evanghelia relatează diverse polemici între evrei și trei ucenici tainici ai lui Cristos: Nicodim, Iosif din Arimateea și Gamaliel. Totul culminează cu mărturia celor doi fi ai lui Simeon, care au înviat din morți în momentul răstignirii lui Cristos și care fac o descriere vivace a lui Cristos deschizând larg porțile iadului și conducând feluriți patriarhi veterotestamentari din iad în cer. Această evanghelie apocrifă a cunoscut o răspândire amplă în Evul Mediu și a constituit principala sursă pentru redările dramatice ale așa-numitei coborâri în iad, adică scenele care precedă învierea lui Cristos. Precizează, de asemenea, numele unor personaje altminteri necunoscute în evanghelie, ca Longinus, soldatul care a străpuns coasta lui Cristos pe cruce, sau Veronica, femeia vindecată de hemoragie în Luca 8:44, despre care se credea că i-a șters fața lui Cristos pe drumul spre cruce.¹

Acest gen de texte ridică cel puțin două întrebări. În primul rând, în ce măsură detaliile unor povestiri din evangheliile canonice constituie, la rândul lor, rezultatul dorinței de a umple golul informațiilor lipsă. Ar putea fi cazul narațiunilor nașterii lui Isus din Matei și Luca, cu distribuția lor de personaje – Zaharia, Elisabeta, păstorii, magii – în povestiri pentru care e greu să ne imaginăm vreo sursă istorică. Cititorii Noului Testament, inclusiv bibliștii, se feresc în general – cel puțin direct – să trateze aceste povestiri cu același scepticism pe care-l arată toți față de scrieri ca *Evangelhia lui Nicodim*. Se speculează mult, mai cu seamă în preajma Crăciunului, în legătură cu natura stelei pe care au urmat-o magii; și s-ar părea că toți calculează data nașterii lui Isus raportând-o la domnia lui Irod cel Mare, menționat în Matei 2. Însă dacă asemenea date ar figura într-o evanghelie apocrifă, le-am socoti imediat legendare. Cei doi fi ai lui Simeon înviați din morți la răstignirea lui Isus par evident legendari; pe de altă parte, când ne ducem cu gândul la Matei 27:52–53, „unde multe trupuri de sfinți au înviat la moartea lui Isus pe cruce, au intrat în Ierusalim după înviere și le-au apărut multora“, și acesta este cu siguranță un adaos la fel de legendar, dar unul mult mai timpuriu. Așadar, evangheliile apocrife ne reamintesc faptul că evangheliile canonice au fost scrise din motive similare. Firește că scrierile canonice sunt mult mai

1. Van Liere, *An Introduction to the Medieval Bible*, p. 70. De remarcat că ideea coborârii lui Cristos în iad pentru a vorbi cu patriarhii morți e deja prezentă în Scriptura canonică (1 Petru 3:18–20), deși detaliile nu sunt dezvoltate deloc. Probabil că *Evangelhia lui Nicodim* este o scriere din secolul al IV-lea, care încorporează *Faptele lui Pilat*, o pretinsă consemnare a procesului lui Isus. Nici un cercetător nu atribuie valoare istorică operei.

vechi și acceptate ca autorități în Biserică, dar, în ciuda faptului că sunt relativ „timpurii“, au fost scrise totuși la decenii după întâmplările consemnate.

În al doilea rând, ce intenții i-au mânat pe scriitorii de evanghelii falsificate – ca să folosim termenul mai aspru al lui Bart Ehrman. Cititorii ar fi trebuit să creadă că textul menționat adineauri era scris într-adevăr de Nicodim, ori avem de-a dăce cu o convenție literară, așa cum se postulează de pildă în cazul epistolelor deuteropauline? Iar detaliile suplimentare, ca discuțiile de după înviere consemnate în *Evanghelia lui Nicodim*, trebuiau credute, ori sunt simple snoave pentru amuzament sau edificare morală? Repet, exact aceeași întrebare se poate pune și cu privire la evangheliile canonice. Presupunând că Matei (sau oricine ar fi scris Matei 2) a inventat steaua călătoare (ceea ce mi se pare foarte probabil), oare încerca să-și amăgească cititorii să o creadă adevărată? Sau reprezenta doar un mod plastic de a arăta că Dumnezeu îi aduce pe oamenii de toate rasele și crezurile să i se închine lui Cristos, cum ne spun atâtea predici la Crăciun și Epifanie?

Studiul evangheliilor apocrife ne amintește cât de greu e să înțelegem intenția unor asemenea autori, fapt care, la rândul său, ar trebui să ne facă să reflectăm și la mentalitatea evangheliștilor canonici. Am văzut deja că ideile populare privind întâmplările din jurul nașterii lui Isus nu amestecă doar informațiile din Matei și Luca; înglobează, de asemenea, elemente apocrife, nu în ultimul rând fiindcă nu se poate spune că respectivele elemente sunt mai puțin plauzibile decât cele canonice. Dacă narațiunile apocrife ale copilăriei și învierii conțin materiale legendare sau inventate, probabil că și variantele canonice le conțin, în acest sens fiind tot niște falsuri – compuse de inși care vor fi știut că aștern în scris amănunte neîntemeiate pe dovezi. Pur și simplu nu știm dacă autorii doreau ca cititorii să creadă *ad litteram* povestirile create de ei. Din perspectivă religioasă, cele două opțiuni facile sunt fie să credem că povestirile sunt adevărate la modul istoric, fie să negăm că ele emit vreo pretenție de istoricitate, atribuindu-le înțeles „simbolic“ (sau alegoric – v. Capitolele 12 și 13). Dar dacă își propuneau într-adevăr să-l convingă pe cititor de ceva ce scriitorul știa că nu s-a întâmplat în realitate? În acest caz cu siguranță canonicitatea lor nu constituie un răspuns, oricât de mult ar fi susținut-o Părinții Bisericii, și am văzut că au făcut-o.

În capitolul 8 am argumentat că evangheliile sunt biografii, iar faptul mi se pare la fel de adevărat și pentru evangheliile apocrife, și pentru cele canonice. Categorisirea lor ca biografii nu înseamnă că

tot ce spun ele e adevărat, ori că au finalitate istoriografică. Biografiile – moderne și antice deopotrivă – pot conține anecdote probabil inexacte din punct de vedere istoric, dar care surprind sau pun în lumină caracterul subiectului. Într-o biografie modernă vor fi identificate ca atare, însă în Antichitate mai rar: se știe foarte bine că la autorii antici discursurile înfățișează cuvintele pe care ar fi fost nimerit să le rostească un personaj în cadrul narațiunii, nu ceea ce a spus cu adevărat. Faptul e valabil și pentru opere de istorie cu caracter critic, ca a lui Tucidide, dar și mai mult pentru narațiunile biblice, care îmbină indistinct istoriografia și legenda. Din nefericire, se conturează probleme privind credibilitatea și intențiile autorilor, iar aceste întrebări sunt mai incomode în cazul evangheliilor canonice decât în cel al textelor apocrife pe care Biserica timpurie le-a respins ca „neautentice”. Așa cum ei ar fi putut accepta extrem de ușor evangheliile contrafăcute – dacă în majoritatea cazurilor n-ar fi știut că erau lucrări târzii –, pentru noi ar fi extraordinar de simplu să le respingem pe cele canonice ca într-un tot legendare și ficțiuni fanteziste.

Faptul că încerc să arăt că statutul canonic al celor patru evangheliile aflate acum în Biblie a fost acceptat la o dată foarte timpurie nu înseamnă că susțin și că ele ar fi relatări „adevărate”: acest aspect trebuie examinat conform criteriilor discutate în capitolul 8. Un text poate fi foarte vechi și acceptat unanim ca autoritate, dar totodată inexact, chiar fictiv. Scopul meu în capitolul de față nu e să reabilitez evangheliile canonice în comparație cu cele apocrife, ci pur și simplu să arăt că primele au fost larg acceptate într-o perioadă timpurie în istoria creștinismului, iar cele din urmă nu. Cu toate acestea, amănunte din narațiunile evangheliilor respinse de Biserică au influențat adesea generațiile succesive; fiindcă textele neoficiale își pot păstra însemnătatea, mai cu seamă pentru persoanele cărora limitele canonului nu le sunt clare, chiar dacă episcopii și teologii cred că ar trebui să fie.

Câteva evangheliile apocrife exercită un farmec aparte, poate nici una mai mult ca *Protoevangelia lui Iacov*, cu descrierea pe care o face clipei când Iosif vede lumea oprindu-se deodată în loc, în chiar momentul când Maria îl naște pe Isus (într-o peșteră – element încă prezent în tradiția nașterii în ortodoxia răsăriteană):

Eu, Iosif, mergeam fără să înaintez nici un pas. Am privit aerul și l-am văzut încremenit de uimire. Am privit bolta cerului și am văzut-o nemișcată. Păsările își încetară zborul. Am privit pe pământ și am văzut câțiva oameni așezați în jurul unui blid, gata să mănânce. Dar mestecând nu mestecau, luând dumaticatul nu-l luau și ducându-l la gură nu-l duceau. Toți stăteau cu

ochii spre cer. Era și o turmă de oi la păscut, care însă nu se mișca din loc. Păstorul ridicase toiagul, dar mâna îi încremenise deasupra capului. Am privit spre râu și am văzut cum stăteau iezii cu boturile aplecate, dar fără să bea. Apoi dintr-o dată toate-și reluară mersul lor firesc. (*Protoevangelia lui Iacov* 18, 2)¹

Asemenea înfrumusețări ale povestirilor evanghelice nu amenință cu nimic ortodoxia creștină, dar n-au fost incluse în nici un canon scripturar, din simplul motiv că *Protoevangelia* e prea târzie: Noul Testament ajunsese mai mult sau mai puțin la forma finală înainte de sfârșitul secolului al II-lea și nu se mai putea adăuga nimic. Scrieri ca *Protoevangelia* au continuat să fie ținute la mare cinste și s-au păstrat în peste o sută de manuscrise grecești, însă nu erau Scriptură, în ciuda faptului că au contribuit considerabil la tradițiile din jurul istoriei nașterii.² Oficial necanonică, *Protoevangelia* se bucură de un fel de canonicitate, cel puțin în anumite segmente ale imaginației creștine.

1. Elliott, *The Apocryphal New Testament*, p. 64. [În limba română din: *Evanghelii apocrife*, traducere, studiu introductiv, note și prezentări de C. Bădi-
liță, ediția a IV-a adăugită, Polirom, Iași, 2007, p. 52 – n.tr.]

2. Alte elemente din tradiție derivate din *Protoevangelie* sunt descendența Mariei (la fel ca Iosif) din David și faptul că a rămas fecioară și după nașterea lui Isus – aceasta din urmă o doctrină importantă în creștinismul catolic.

MANUSCRISE BIBLICE

Drumul ce a dus la formarea și canonizarea Bibliei a fost lung și sinuos. Dar, la urma urmei, cum de avem astăzi o Biblie? În secolele de dinaintea tiparului, Biblia se transmitea doar prin mijlocirea manuscriselor, cu toate greșelile de transcriere și posibilitatea modificării deliberate a textului, riscuri inerente copierii. Același lucru se poate afirma și despre textele clasice. Documente așa cum au ieșit din mâna scriitorului original avem doar din culturile antice care scriau pe materiale ca piatra și argila. Vorbim despre Mesopotamia, în principal, sau de locuri unde clima a permis conservarea materialelor perisabile, ca papirusul, de pildă, în Egipt. Dar chiar și în aceste regiuni adesea dispunem doar de copii. Pentru Israelul antic și Biserica timpurie nu există autografe în sensul tehnic de manuscrise scrise efectiv de Isaia sau Pavel. În ceea ce-l privește pe Isus, acesta nu a scris nimic, după știința noastră.¹

În privința Bibliei nu ducem lipsă de manuscrise antice. Multe aspecte din textul biblic par foarte sigure și toate istorisesc aceleași povestiri, cel puțin în linii mari. Diferențe notabile există însă între Vechiul și Noul Testament.

NOUL TESTAMENT

Din primele secole d.Cr. avem câteva mii de manuscrise, de la fragmente vechi de papirusuri la manuscrise migălos alcătuite din secolul al IV-lea, bunăoară *Codex Sinaiticus*. Pe lângă manuscrise în greacă,

1. În Ioan 7:1–11 (episodul femeii prinse în adulter), Isus se apleacă de două ori și scrie pe țărână, deși nu ni se spune ce scria. Însă povestirea reprezintă cert un adaos inserat în evanghelie de un scriitor mai târziu – v. discuția de mai jos – și nu implică în nici un caz că Isus ar fi scris o carte întreagă.

limba originală a autorilor neotestamentari, există multe traduceri în alte limbi, inclusiv în limbi din nordul Europei, ca gotica (v. capitoul 18). Munca criticilor textuali care se ocupă de Noul Testament e migăloasă și dificilă, iar tentativele anterioare de stabilire a „textului original” al oricărei cărți au fost lăsate acum la o parte în favoarea depistării istoriei a diverse „familii” de manuscrise și deci a identificării feluritelor tradiții paralele ale cărților.

Așadar nu există și nu va exista vreodată un text al „Noului Testament” așa cum a ieșit din mâinile lui Pavel, Luca sau Ioan: avem doar variante. Implicațiile asupra teoriei inspirației și autorității Noului Testament sunt încă incalculabile. Referitor la cuvintele lui Isus, de pildă, adesea știm doar aproximativ ce se presupune că va fi zis (dacă a zis cu adevărat este, bineînțeles, altă problemă).

Manuscrisele care conțin Noul Testament¹ ori părți din el – unele simple fragmente – sunt clasificate conform unui sistem aprobat internațional și gestionat de Institutul pentru Studiul Textual al Noului Testament, cu sediul în Münster, Germania. Manuscrisele se încadrează în patru categorii și sunt numeroase. De exemplu, aproape 2.500 au toate evangheliile, fragmente sau mai multe evanghelii. (Numărul lor îl întrece cu mult pe cel al manuscriselor cărților necanonice care ne-au parvenit din Antichitate, ceea ce ar putea însemna că au fost suprimate, ca în teoria conspiraționistă a lui Dan Brown, dar ar putea indica și că necanonicele erau utilizate și implicit copiate într-o măsură mult mai mică.)

Prima categorie² constă din papirusuri cărora li se atribuie litera P și un număr, uneori scris la exponent – deci P₄₅ sau P⁴⁵, un document pe papirus descoperit în Egipt ce cuprinde părți din toate cele patru evanghelii și datează de la sfârșitul secolului al II-lea ori din primii ani ai celui de-al III-lea. P₆₆ conține aproape tot Ioan, iar P₇₃, secțiuni mari din Luca și Ioan. Papirusul reprezenta suportul comun de scriere din această perioadă, fiind fabricat manual prin împletirea fășiilor de trestie de papirus. E extrem de perisabil, asemenea hârtiei, a cărei denumire derivă din termenul „papirus” în unele limbi, ca engleza. În Egipt s-a conservat totuși datorită condițiilor climatice excepțional de aride, astfel încât majoritatea manuscriselor conservate

1. O lucrare standard pe tema transmiterii textuale a Noului Testament este Bruce M. Metzger, *The Text of the New Testament: Its Transmission, Corruption, and Restoration*, Oxford University Press, ediția a III-a, 1992.

2. Pentru detaliile acestei împărțiri în categorii, v. în special D.C. Parker, *The Living Text of the Gospels*, Cambridge University Press, 1997, Cambridge, pp. 8–30, căruia expunerea mea îi datorează foarte mult.

ΚΡΙΝΙΤΟΝΑΝΟΡΩ
ΠΟΝΕΑΝΜΗΛΑ
ΣΗΠΡΩΤΟΝΚΑΙ
ΤΙΠΟΙΕΙΑΠΕΚΡΙΟΙ
ΣΑΝΚΑΙΕΠΙΟΝΑΙ
ΜΗΚΑΙΣΥΕΚΤΗΣ
ΓΑΛΙΑΛΑΣΕΡΑ
ΝΗΣΟΝΚΑΙΛΑ
ΤΗΠΡΟΦΗΤΗΣΕΚ
ΤΗΣΓΑΛΙΑΛΑ
ΚΕΤΕΙΡΕΤΑΙ ΠΑΛ
ΟΥΝΑΓΓΟΙΣΕΛΑΜ
ΣΕΝΟΙΣΕΓΩΝΕ
ΤΩΦΩΣΕΙΜΙΤΟΙ
ΚΟΜΟΤΟΛΑΚΟΝ
ΟΩΝΕΜΟΙΟΥΜΗ
ΠΕΡΙΠΑΤΗΝΕΝ
ΣΚΟΤΑΑΛΛΕΧΕΡ
ΦΩΣΤΗΣΩΗΕ
ΕΠΙΟΝΟΥΝΑΥΤΩ
ΟΙΦΑΡΙΣΑΙΟΙΣΥ
ΡΙΣΕΛΥΤΟΥΜΑΡΤ
ΡΙΣΗΜΑΡΤΥΡΙΑΣ
ΟΥΚΕΣΤΙΝΑΛΗΘ
ΕΠΙΕΝΑΥΤΟΙΣΟ
ΚΑΝΕΓΩΜΑΡΤΥ
ΠΕΡΙΕΜΑΤΟΥΑΛ
ΘΗΣΕΣΤΙΝΗΜΑ
ΤΥΡΙΛΑΜΟΥΟΠΟΙ
ΑΠΟΘΕΝΗΛΑΟΝ
ΚΑΠΟΥΥΠΑΤΩ
ΜΙΣΟΥΚΟΙΔΑΚΤ
ΠΟΘΕΝΕΡΧΟΜΑ
ΚΑΠΟΥΥΠΑΤΩ
ΜΕΙΣΚΑΙΤΗΝΩ
ΚΑΚΡΙΝΕΤΕΕΓΩ
ΟΥΚΡΙΝΩΟΥΔ
ΝΑΚΑΝΚΡΙΝΩ
ΕΓΩΗΚΡΙΣΙΕ
ΜΗΑΛΗΘΙΣΕΣΤ
ΟΤΙΜΟΝΟΣΟΥΚ
ΜΗΑΛΕΓΩΚΑΙΟ
ΠΕΜΥΑΕΜΕΛΑ
ΤΩΝΟΜΩΛΕΤΩ
ΥΜΕΤΕΡΩΠΕΓΑΜ
ΜΕΝΟΝΕΣΤΙΝΟΠ
ΑΥΘΑΝΘΡΩΠΩΝ
ΗΜΑΡΤΥΡΙΑΑΛΗ

ΘΗΣΕΣΤΙΝΕΓΩ
ΜΙΟΜΑΡΤΥΡΩΝ
ΠΕΡΙΕΜΑΤΟΥ
ΚΑΙΜΑΡΤΥΡΕΙΗ
ΕΜΟΥΟΠΕΜΥΑ
ΜΕΙΠΑΤΗΜΕΛΕ
ΟΥΝΑΥΤΩΠΟΥ
ΕΠΙΕΚΡΙΟΝΟΗ
ΕΠΙΕΚΡΙΟΝΟΗ
ΟΙΔΑΤΑΙΟΥΤΕ
ΠΑΤΕΡΑΜΟΥΤΕ
ΜΕΝΑΕΠΑΚΑΙ
ΠΑΤΕΡΑΗΛΕΙΤΑ
ΑΝ
ΤΑΥΤΑΤΑΡΙΗΜΑ
ΑΛΛΗΛΕΝΕΝΤΩ
ΓΑΖΟΦΥΛΑΚΙΩ
ΚΑΙΟΥΛΙΣΕΠΙ
ΑΥΤΟΝΟΤΟΥ
ΕΛΗΛΥΘΕΙΗΩ
ΑΥΤΟΥΕΛΕΓΕΝ
ΑΥΤΟΙΣΕΓΩΠΑ
ΤΩΚΑΙΖΗΤΗΣΕ
ΜΕΚΑΙΕΝΤΗΜΑ
ΠΑΥΜΩΝΑΠΟΟ
ΝΙΣΘΑΙΟΤΟΥΕ
ΥΠΑΓΩΥΜΙΣΟΥ
ΗΛΑΟΛΕΘΟΙΝ
ΛΕΓΟΝΟΥΝΟΠ
ΔΑΙΟΝΗΓΑΠΟ
ΚΤΕΝΕΙΕΛΥΤΟ
ΤΙΛΕΙΟΠΟΥΑ
ΕΓΩΥΠΑΓΩΥΜ
ΟΥΛΥΗΛΑΟΛΕ
ΕΛΕΓΕΝΟΥΝΑ
ΥΜΕΙΣΕΚΤΩΝΚ
ΤΩΕΣΤΕΕΓΩΚ
ΑΝΩΕΙΜΥΚΕΙ
ΤΟΥΚΟΜΟΥΤΟΥ
ΤΟΥΕΣΤΕΕΓΩ
ΜΙΕΚΤΟΥΚΟΜΟΥ
ΤΟΥΤΟΥΕΠΙΟΝΟΥ
ΟΤΙΝΤΟΑΝΙΣΩ
ΕΝΤΑΙΣΑΜΑΡΤ
ΥΜΩΝΕΛΗΤΑ
ΠΙΣΤΕΥΣΗΤΑΙ
ΟΤΠΕΓΩΕΙΜΑ

ΘΑΝΙΣΟΜΕΝΤΑ
ΑΜΑΡΤΙΑΙΣΥΜΩ
ΕΛΕΓΟΝΑΥΤΩ
ΠΙΣΤΕΙΗΙΕΝΟΥ
ΑΥΤΟΙΣΟΤΙΠΝΑ
ΧΗΝΟΠΚΑΙΕΝΑ
ΛΕΥΜΙΝΤΙΟΛΛΑ
ΕΧΩΠΕΡΙΥΜΩΝ
ΑΛΛΑΙΝΚΑΙΚΡΙ
ΑΛΛΟΤΕΜΥΑ
ΠΑΤΗΡΑΙΘΗ
ΕΤΙΝΚΑΙΩΑ
ΣΑΠΑΡΑΥΤΩ
ΓΑΛΑΚΩΕΙΣΤΟΝ
ΚΟΜΟΝΟΥΚΕΙΝ
ΣΑΝΟΤΙΟΝΗΚ
ΡΑΥΤΟΙΣΕΛΕΓΕ
ΤΟΝΩΝ
ΕΠΙΕΝΟΥΝΑΥΤ
ΟΙΕΠΑΛΗΝΟΤΑ
ΥΤΩΕΠΙΕΤΟΝ
ΤΟΥΑΝΘΡΩΠΟΥ
ΤΟΤΕΓΝΩΣΕΟΛ
ΟΤΠΕΙΩΕΙΜΗΚΑ
ΙΤΕΜΑΥΤΟΥΙΟΙ
ΩΟΥΑΕΝΑΛΑΛΑ
ΩΦΕΛΙΑΛΕΝΗ
ΟΙΚΑΙΠΡΟΥΤΩ
ΛΩΚΑΙΟΤΕΜ
ΜΕΟΥΚΑΙΠΕΚ
ΜΟΝΟΥΜΕΙΕ
ΕΣΤΙΝΟΤΕΙΩ
ΑΡΕΣΙΑΥΤΩΙΟ
ΩΠΑΝΤΟΤΕΛΑ
ΑΥΤΟΥΑΛΛΟΥΝ
ΠΟΛΛΟΙΕΠΙΕ
ΕΙΣΑΥΤΟΝ
ΕΛΕΓΕΝΟΥΝΤΙ
ΤΟΥΣΕΠΙΣΤΕ
ΤΑΣΑΥΤΩΙΟΥ
ΟΥΕΕΑΝΥΜΙ
ΝΙΓΕΕΝΤΩΛΟ
ΤΩΕΜΩΑΛΗ
ΜΑΟΗΤΙΕΣΤΕ
ΓΝΩΣΕΟΛΑΤΗ
ΑΛΗΘΕΙΑΝΚΑ
ΑΛΗΘΙΑΕΛΕΓ
ΕΙΥΜΑΟΤΕΚ

ΘΗΣΑΝΙΠΡΟΣΑΥΤΟΝ
ΣΠΕΡΜΑΑΡΡΑΜ
ΣΜΕΚΑΙΟΥΑΕΝ
ΑΕΛΟΥΑΕΥΚΑΜΕΝ
ΤΩΙΟΙΕΙΩ
ΑΕΤΕΙΣΟΠΕΥ
ΡΟΙΤΕΝΗΕ
ΑΠΕΚΡΙΟΝΑΥΤ
ΟΙΕΑΜΗΝΑΜΗ
ΛΕΓΩΥΜΗΝΟΠ
ΟΤΙΟΙΩΝΤΙΝΑ
ΓΙΑΝΑΟΥΑ
ΤΗΕΑΜΑΡΤΙΑ
ΑΟΥΑΟΥΜΕ
ΕΝΤΗΘΙΚΑΙΕ
ΑΙΩΝΑΕΑΝΟΥ
ΟΥΕΥΜΑΕΛΕ
ΠΩΟΙΗΕ
ΟΕΡΟΙΕ
ΔΑΟΤΙΕ
ΤΕΜΑΛΑ
ΤΕΜΕΛΙΟΚ
ΟΤΙΟΛΟΓ
ΟΥΧΩΡΕ
ΛΕΓΩΕ
ΡΑΚΑΤΑ
ΡΑΙΩΤΑ
ΛΩΚΑΙΥ
ΩΡΑΚΑΤΕ
ΠΑΤΡΩ
ΕΤΑ
ΚΑΙΕΠ
ΠΑΙ
ΑΜΕ
ΕΤΕ
ΑΜΕ
ΚΤΙ
ΟΤ
ΗΚ
ΘΥ
ΟΥ
ΕΡ
ΕΠ
ΕΚ

pe papirus vin din acea zonă. Papirusurile conținând Noul Testament sunt din secolele II–VII d.Cr., așadar includ cele mai vechi manuscrise pe care le deținem.

Codice faimoase, de pildă *Codex Sinaiticus*, scris în a doua jumătate a secolului al IV-lea, posibil la Roma, aparțin unei a doua categorii, de obicei numită „unciale“ datorită stilului caligrafic – cu majuscule, am spune noi – folosit în scrierea textului. Scrierea cu majuscule se întrebuintează și în papirusuri, dar unciarele se disting pentru că sunt scrise pe pergament, nu pe papirus. Acestor texte li se atribuie un număr care începe cu zero, iar *Sinaiticus* este 01; însă au și o literă după care sunt cunoscute de obicei, iar *Sinaiticus* are o literă ebraică, *aleph* (א), pe când celelalte au litere latine sau grecești. Alte unciale importante sunt *Codex Vaticanus* (B), un manuscris ceva mai vechi, posibil tot roman, și *Codex Bezae* (D), din secolul al V-lea, alcătuit în Italia sau Franța. Acestea nu conțin doar Noul Testament, ci și Vechiul Testament în greacă (Septuaginta sau LXX – v. capitolul 18), iar în cazul lui *Codex Sinaiticus*, cum am remarcat în capitolul precedent, unele cărți acum necanonice. *Codex Sinaiticus*, conservat la British Library, e aproape complet, deși câteva pagini se găsesc altundeva – unele au rămas la Mănăstirea Sfânta Ecaterina de pe Muntele Sinai, unde a fost descoperit manuscrisul în secolul al XIX-lea și trimis „cu împrumut“ la Sankt Petersburg (ulterior vândut de Stalin și cumpărat de British Museum în 1933). *Codex Vaticanus* provine din Egipt, dar se află la Biblioteca Vaticanului încă din secolul al XV-lea, iar *Codex Bezae* se găsește la Cambridge, după ce Theodore Beza l-a dăruit universității în 1581. Acesta din urmă conține evangheliile și Faptele, în greacă și latină, pe pagini dispuse în oglindă. Am văzut mai devreme că forma codicelui caracterizează manuscrisele biblice creștine și că nici un manuscris timpuriu nu prezintă semne că ar fi avut formă de sul – până și papirusurile derivă clar din codice. Destul de interesant, în multe cazuri nu se poate spune același lucru despre cărțile necanonice, cel puțin unele fiind suluri. După cum am văzut în capitolul 10, faptul sugerează că creștinii au hotărât de la început că scrierile lor speciale vor avea formă de codice, posibil ca un contrast voit cu cărțile grecești, romane și iudaice, deși (cum am discutat în capitolul 10) chestiunea nu e lămurită. Ne-au parvenit 196 de codice unciale (unele extrem de fragmentare) care conțin părți din evangheliile.

Din secolul al X-lea încolo, în Imperiul Bizantin a crescut mult cererea de Biblii și astfel s-a dezvoltat o caligrafie mai informală, cursivă sau „minusculă“ (cu litere mici), care accelera procesul de

copiere. Avem aproape 3.000 de manuscrise minuscule ale Noului Testament, fiecare primind pur și simplu un număr de ordine, de la 1 la 2.856. Majoritatea acestor documente sunt scrise pe pergament, dar altele sunt pe hârtie, care a început să se fabrice în secolul al XIII-lea. Până atunci, textul Noului Testament se stabilizase într-o formă standard, denumită bizantină sau *koiné*. Am bănuî că manuscrisele mai vechi vor fi mai apropiate unele de altele și că de-a lungul timpului în text se vor strecura din ce în ce mai multe erori. Însă lucrurile stau mai degrabă invers: cele mai vechi papirusuri prezintă cea mai mare variație, un text uniform dezvoltându-se doar cu trecerea timpului. Asta nu înseamnă că în manuscrisele bizantine nu există variații importante: multe au fost copiate după documente mult mai vechi, deci păstrează lecțiuni timpurii, pe care criticii de text încearcă acum să le identifice. Însă cu timpul manuscrisele nu s-au diversificat, ci s-au omogenizat.

Al patrulea tip de manuscris este lectionarul. E vorba de texte care nu urmează ordinea Bibliei, ci conțin doar pasajele care se citeau la slujbele bisericești în anumite zile. Asemenea cărți există în continuare în toate Bisericile care urmează un tipic liturgic, scutindu-l pe cititor de necesitatea de a localiza pasajul respectiv în Biblie – lucru destul de greu și acum, cu atât mai mult într-o perioadă când codicele nu aveau paginile numerotate, fiind grele și anevoios de mănuit. Textele lectionarelor, majoritatea pe pergament sau hârtie, sunt identificate printr-un *l*, urmat de o cifră; există circa 2.500, majoritatea cu grafie minuscule și datând cel mai devreme din secolul al VIII-lea. Conțin îndeosebi pasaje evanghelice. Textul poate prezenta interes, întrucât ceea ce se citește în oficiul liturgic tinde să fie mai conservator, deci ar putea păstra lecțiuni mai vechi. Adesea lectionarele erau copiate după alte lectionare, nu după o Biblie întreagă, deci au o tradiție proprie.

Pentru textul biblic există și alte surse importante. Citatele din autorii creștini timpurii ne pot arăta cu ce formulări era familiarizat autorul respectiv, formulări eventual diferite de cele din manuscrisele păstrate. Câteodată un asemenea pasaj patristic poate reprezenta o tradiție pierdută, însă întotdeauna e greu să ne dăm seama în ce măsură diferențele sunt rezultatul citării din memorie – sau chiar derivate din sentimentul, încă viu în primele veacuri creștine, că predicatorul era liber să improvizeze pe baza textului scris (cum s-a discutat în capitolul 10). Cu toate acestea, în unele locuri putem identifica lecțiuni specifice.

O altă sursă sunt traduceri antice ale Bibliei, existente în multe limbi: latină, siriacă, armeană, coptă, georgiană, slavonă, ba chiar gotică (menționată deja). În situațiile unde apar devieri de la textul grecesc familiar nouă, există mereu posibilitatea ca traducătorul să fi avut sub ochi alt text, și nu să-l fi modificat pe cel cunoscut nouă. Traducerile antice sunt desemnate de obicei prin termenul „versiuni“. Un critic de text cu adevărat competent trebuie să cunoască multe limbi.

Alte izvoare sunt amuletele – pasaje scurte din Biblie hărăzite purtării ca talismane împotriva răului – și exemplarele de evanghelii concepute în scopul de a ghici viitorul, care marchează versetele adecvate. Asemenea lecționarelor, nu sunt Biblii complete, dar e posibil să conserve lecțiuni antice veritabile.

Edițiile moderne ale Noului Testament tipărit redau întotdeauna un text critic și eclectic: altfel spus, editorul (sau, de obicei, comitetul editorial) decide care dintre numeroasele lecțiuni atestate frecvent într-un caz specific este probabil cea mai veche. Adesea procesul ține în principal de intuiție, însă există principii generale care se pot aplica. De exemplu, în situațiile unde două manuscrise au formulări diverse, criticul va prefera lecțiunea cu șanse mai mici de a fi fost modificată, poate fiindcă ideea exprimată de ea nu e atât de evidentă, ori e mai puțin ortodoxă dintr-o perspectivă mai târzie. Seamănă cu „principiul discontinuității“ pe care l-am descris în studiul evangheliilor, unde înclinăm să credem că o spusă îi aparține cu adevărat lui Isus dacă nu putem sesiza un motiv plauzibil pentru care ar fi născocit-o cineva, având în vedere că diferă de ceea ce ar fi dorit Biserica primară să pună pe buzele lui Isus. În cazul criticii textuale noțiunea e similară: dacă una dintre variantele unei spuse e oarecum stângace, iar alta mai curgătoare, am putea hotărî că cea curgătoare reprezintă o șlefuire a celei stângace, din moment ce nimeni n-ar fi urât spus perfect cizelate, dar e lesne de înțeles de ce ar cizela o spusă stânjenitoare.

În capitoul 8 am observat acest fenomen la Marcu și Matei. Este vorba de versiunea diferită a răspunsului dat de Isus bărbatului care-l întreabă cum va moșteni viața veșnică:

Tocmai când era gata să pornească la drum, a alergat la El un om care a îngenuncheat înaintea Lui și L-a întrebat: „Bunule Învățător, ce să fac ca să moștenesc viața veșnică?“ „Pentru ce Mă numești bun?“ i-a zis Isus. „Nimeni nu este bun, decât Unul singur: Dumnezeu.“ (Marcu 10:17–18)

Atunci s-a apropiat de Isus un om și I-a zis: „Învățătorule, ce bine să fac, ca să am viața veșnică?“ El i-a răspuns: „De ce mă întrebi: «Ce bine?» Binele

este Unul singur. Dar, dacă vrei să intri în viață, păzește poruncile.” (Matei 19:16-17)

Principiul discontinuității ne spune că versiunea lui Marcu probabil că reproduce ce a zis efectiv Isus, deoarece formularea din Matei pare că temperează o spusă în care Isus se deosebește net de Dumnezeu, pe câtă vreme Biserica primară ținea să-i afirme identitatea cu Dumnezeu. Pus în fața versiunii lui Matei, nimeni din Biserică n-ar fi modificat-o într-o formă care părea să nege dumnezeirea lui Isus. Prin urmare, probabil că Marcu păstrează versiunea originală a spusei.

Același principiu operează când trebuie să discernem care versiune are probabilități mai mari de a reprezenta ce a scris scribul original. La începutul celei de-a patra evanghelii, citim în NRSV:

Dar tuturor celor ce L-au primit, adică celor ce cred în Numele Lui, le-a dat dreptul să se facă copii ai lui Dumnezeu; *născuți* nu din sânge, nici din voia fiii lor, nici din voia vreunui om, ci din Dumnezeu. Și Cuvântul S-a făcut trup și a locuit printre noi. (Ioan 1:12-14)

Versetele par a vorbi despre renașterea spirituală, o renaștere deosebită de nașterea fizică originală a celor care cred în Cuvântul lui Dumnezeu, întrupat în Isus. Însă câteva traduceri antice (în latină și siriacă) citate din Tertulian și Irineu au următoarea variantă:

Dar tuturor celor ce L-au primit, adică celor ce cred în Numele Lui, le-a dat dreptul să se facă copii ai lui Dumnezeu; *născut* nu din sânge, nici din voia fiii, nici din voia vreunui om, ci din Dumnezeu. Și Cuvântul S-a făcut trup și a locuit printre noi.

Aici, cel care nu a avut o naștere umană firească, ci s-a născut doar din Dumnezeu este Cuvântul. Asta, cred majoritatea specialiștilor, e o referință la zămislirea feciorelnică a lui Isus, denumită de obicei Nașterea din Fecioară – doctrina că Isus nu a avut ca tată un om, ci „s-a zămislit de la Duhul Sfânt și s-a născut din Maria Fecioara”, cum spun crezurile.

Cum vom decide care este lecțiunea originală, ori mai aproape de ea? Un principiu comparabil cu cel al discontinuității sugerează următorul argument: nimeni, pus în fața unui text ce afirmă nașterea feciorelnică, nu l-ar fi modificat într-o afirmație despre renașterea credincioșilor, din moment ce astfel ar fi dat impresia că neagă un element central din doctrina creștină. Mult mai probabil, așadar, prima lecțiune citată deasupra e mai veche și a fost denaturată cu scopul de a produce un argument pentru o doctrinei considerată mai târziu ca ortodoxă. Augmentarea constituie ceea ce Bart Ehrman

numește „coruperea ortodoxă a Scripturilor”¹, teoria că „ocazional scribii au alterat propriile texte sacre pentru a le face mai vădit ortodoxe și a preîntâmpina utilizarea lor greșită de către creștinii care adoptau opinii aberante”².

În cazul discutat, toate manuscrisele grecești ne furnizează dovezi copleșitoare în favoarea primei variante.³ Însă, chiar dacă lucrurile n-ar sta așa, probabil tot pe ea ar trebui să o preferăm, pe considerentul că are șanse mai mari de a fi fost modificată în a doua variantă decât invers. Acest argument nu a împiedicat Biblia de la Ierusalim (v. capitolul 18) să tipărească „născut”, fără a indica într-o notă cât de nesigură este lecțiunea în cauză. Probabil că presiunea doctrinară care a dus la traducerea prin singular acționa încă asupra traducătorilor din anul 1960.

Un exemplu similar este spusa lui Isus reprodusă în Matei 24:36:

Despre ziua aceea și despre ceasul acela, nu știe nimeni; nici îngerii din ceruri, nici Fiul, ci numai Tatăl.

În ciuda faptului că figurează în pasajul paralel din Marcu (Marcu 13:32), cuvintele „nici Fiul” lipsesc din majoritatea manuscriselor, chiar dacă lecțiunea se păstrează în cele mai bune și mai vechi. Putem argumenta că ar trebui reținută pe temeiul că manuscrisele care o păstrează sunt mai de încredere în general. Trebuie să ne gândim iarăși ce lecțiune are probabilități mai mari de a fi fost transformată în cealaltă. În mod obișnuit cei din Biserica timpurie îl credeau pe Isus aidoma lui Dumnezeu însuși, atotștiutor, întrucât *era* într-adevăr Dumnezeu. Dacă aluzia la neștiința Fiului în legătură cu sfârșitul lumii ar fi lipsit și textul ar fi spus că Tatăl singur știe aceste lucruri, e puțin probabil că un creștin ortodox ar fi introdus o asemenea precizare. Mult mai plauzibil e că au eliminat-o scribii cu înclinație mai ortodoxă, ca să nu denote ignoranță în Fiul și să pună la îndoială dumnezeirea lui Isus. Așadar, manuscrisele care omit fraza constituie tot exemple de „corupere ortodoxă a Scripturii”. (În cazul

1. Ehrman, *The Orthodox Corruption of Scripture*; pentru acest exemplu, v. pp. 69 și 115.

2. *Ibid.*, p. xi.

3. Tertulian susține că lecțiunea la singular a fost coruptă într-un plural de valentinieni, o sectă gnostică pe care o combătea (*De carne Christi* 24), pe câtă vreme Irineu (*Adversus haereses*, cartea 3, 16, 2 și 19, 2) argumentează pornind, de la verbul la singular, că Isus nu era un om obișnuit, ci născut în chip miraculos, idee pe care era menită cu siguranță să o afirme modificarea textului. Cum spune Ehrman, aici nu avem „o denaturare eretică a textului, ci una ortodoxă” (*The Orthodox Corruption of the Scripture*, p. 70).

de față argumentul e sprijinit de sintaxa versetului: fără „nici Fiul“, rămânem cu „nici îngerii din ceruri, ci numai Tatăl“ – un „nici“ ne-completat de alt „nici“, o construcție la fel de izbitoare în greacă pe cât e în limba noastră.)

Codex Sinaiticus atestă ciclul coruperii și restaurării oscilând asupra chestiunii, cum reiese din faptul că la origine manuscrisul includea „nici Fiul“, după care expresia a fost ștearsă, iar un alt scrib a inserat-o la loc. Omisiunea s-a petrecut foarte devreme, din moment ce Origen atestă deja varianta mai scurtă a versetului, însă din acest motiv nu înseamnă că e și corectă: putem înțelege ușor de ce a fost ciuntit textul, dar e aproape imposibil să ne imaginăm circumstanțe în care cineva ar fi inserat cuvinte ce par a insinua o cristologie „joasă“.¹

Să nu ne amăgim că, stabilind cea mai veche lecțiune *de care dispunem*, ne-am fi întors cumva la cuvintele rostite de Isus, la detaliile istorice exacte ale unui gest al său, ori măcar la ceea ce a scris autorul original. Criticul de text nu poate spera la certitudine în nici unul dintre aceste aspecte. În cea mai fericită situație putem ajunge să stabilim care e cea mai timpurie variantă a unei narațiuni sau spuse pe care suntem capabili să o reconstruim. În ceea ce privește spusele, trebuie să ținem cont că probabil Isus învăța în aramaică, deci orice versiune greacă a spuselor sale, oricât de veche, este o traducere, și încă o traducere care precedă toate manuscrisele evanghelice existente – și că evangheliile însele au apărut fără doar și poate la decenii după vremea lui Isus. Totuși, istoria textuală a evangheliilor, ori a epistolelor, dacă tot veni vorba, nu e complet haotică, ci în multe privințe se constituie ca o tradiție unificată; însă natura materialului nu ne permite să afirmăm cu certitudine că avem acces la cuvintele lui Isus însuși. Iată două exemple de critică textuală practică.

Exemplul I: Femeia prinsă în adulter

Evanghelia după Ioan, așa cum am primit-o, conține o povestire care în ochii multora surprinde milostivirea și atitudinea nemoralizatoare a lui Isus, plus iscusința cu care își înfruntă adversarii: episodul femeii prinse în adulter, Ioan 7:53–8:11:

Și s-a întors fiecare acasă. Isus S-a dus la Muntele Măslinilor. Dar, dis-de-dimineată, a venit din nou în Templu; și tot norodul a venit la El. El a șezut jos și-i învăța. Atunci, cârturarii și fariseii I-au adus o femeie prinsă în preacurvie. Au pus-o în mijlocul norodului și au zis lui Isus: „Învățătorule,

1. Pentru o discuție mai completă despre acest verset, v. *ibid.*, pp. 107–108.

femeia aceasta a fost prinsă chiar când săvârșea preacurvia. Moise, în Lege, ne-a poruncit să ucidem cu pietre pe astfel de femei: Tu dar ce zici?” Spuneau lucrul acesta ca să-L ispitească și să-L poată învinui. Dar Isus S-a plecat în jos și scria cu degetul pe pământ. Fiindcă ei nu încetau să-L întrebe, El S-a ridicat și le-a zis: „Cine dintre voi este fără păcat să arunce cel dintâi cu piatra în ea.” Apoi, S-a plecat iarăși și scria cu degetul pe pământ. Când au auzit ei cuvintele acestea, s-au simțit muștrați de cugetul lor și au ieșit afară, unul câte unul, începând de la cei mai bătrâni până la cei din urmă. Și Isus a rămas singur cu femeia, care stătea în mijloc. Atunci, S-a ridicat în sus; și, când n-a mai văzut pe nimeni decât pe femeie, Isus i-a zis: „Femeie, unde sunt părâșii tăi? Nimeni nu te-a osândit?” „Nimeni, Doamne”, I-a răspuns ea. Și Isus i-a zis: „Nici Eu nu te osândesc. Du-te și să nu mai păcătuiești”

NRSV furnizează într-o notă de subsol datele textuale elementare în legătură cu pasajul și îl pune în paranteze pătrate duble:

7:53–8:11 lipsește din cele mai vechi manuscrise importante; alte manuscrise importante adaugă pasajul aici după 7:36, sau după 21:25, ori după Luca 21:38, cu variații textuale; unii marchează pasajul ca îndoielnic.

„Cele mai vechi manuscrise importante” însumează de fapt aproape toate manuscrisele antice, printre care *Codex Sinaiticus* și *Codex Vaticanus*, multe papirusuri, versiuni latine și traduceri în coptă. Un manuscris cu minuscule din secolul al IX-lea, 565, include o notă care precizează că pasajul se găsea în manuscrisul de pe care copia scribul, însă el l-a omis ca neautentic. E prezent în extrem de puține manuscrise și, cum am remarcat, figurează în locuri diferite în evanghelii, și în Luca, și în Ioan. *Codex Bezae* și textul bizantin îl au în locul din Ioan cu care ne-am obișnuit, însă din dovezi reiese limpede că povestirea era o tradiție „fluidă” despre Isus, nefiind ancorată ferm într-un punct anume din narațiunea evanghelică. Era cunoscut totuși de vreme în secolul al II-lea, cum rezultă clar dintr-un citat la un autor creștin timpuriu, Papias din Hierapolis (70–163 d.Cr.), potrivit *Istoriei bisericești* a lui Eusebiu, care spune că exista în *Evanghelia evreilor*, un text care nu s-a păstrat, deși autorii timpurii îl citează sporadic. Papias a trăit la începutul secolului al II-lea, nu la mult după ce se încheiase scrierea evangheliilor. El a susținut că Marcu fusese secretarul lui Petru. Iar o variantă alternativă există într-un evangheliar armean din secolul al X-lea:

O femeie a fost prinsă păcătuind, toți dând mărturie împotriva ei că merita moartea. Au adus-o la Isus (să vadă) ce va porunci el, ca să-l poată ponegri. Isus a dat răspuns și a zis: „Veniți cei care nu aveți păcat, aruncați cu pietre și omorâți-o cu pietre”. Dar el însuși, plecându-și capul, scria cu degetul pe pământ, ca să le dea păcatele pe față; iar ei își vedeau multele păcate pe

pietre. Și, umpluți de rușine, au plecat și n-a rămas nimeni, ci doar femeia. A zis Isus: „Mergi în pace și adu jertfă pentru păcate, cum e scris în legea lor”.¹

În esență povestea e neîndoielnic aceeași, însă nu mai specifică adulterul ca păcat și prezintă o concluzie diferită, mai asemănătoare cu ceea ce le spune Isus leproșilor vindecați (cf. Luca 17:14). În plus, ne precizează ce anume scria Isus pe pământ – păcatele acuzatorilor femeii –, rezolvând o nedumerire care-i macină pe majoritatea cititorilor.

Ponderea copleșitoare a dovezilor sugerează că tipărirea acestei povestiri ca parte din Evanghelia lui Ioan e înșelătoare: ar trebui să apară cel mult ca o anexă la evangheliile. De fapt, o familie de manuscrise chiar o plasează la sfârșitul lui Ioan, pe câtă vreme un evangheliar manuscris din secolul al XI-lea (I, 333) o așază după finalul din Luca. (De altfel, temele pasajului, îndurarea dumnezeiască arătată prin Isus și preocuparea pentru binele femeilor, sunt caracteristice lui Luca, și mai puțin lui Ioan.) Dacă ar fi mai scurtă și mai puțin îndrăgită, probabil povestirea nici n-ar apărea în Bibliile moderne tipărite, însă înlăturarea ei întâmpină multă rezistență.

Povestioara în sine e întemeiată pe niște amintiri autentice despre Isus? Asta e cu totul altă întrebare. Lipsa unei poziții stabile în structura evangheliilor sugerează că este, într-adevăr, o tradiție orală, cum erau toate istorisirile despre Isus înainte ca evangheliștii să le fi fixat în scris. După cum am văzut, era cunoscută la fel de devreme ca mai toate celelalte povestiri evanghelice: dacă n-ar fi intrat într-un manuscris sau două, am trata-o ca pe un *ágraphon*, o poveste nescrisă citată de autori creștini timpurii; iar *ágrapha* ar putea foarte bine să fie veritabile. Asta ne-ar putea aminti totuși că nu avem cum să fim siguri de veridicitatea a nimic din evangheliile, dacă prin „siguri” înțelegem ceva dovedit incontestabil. Probabilitatea ca povestirile din evangheliile să fie adevărate nu se întemeiază pe examinarea de detaliu a fiecăreia, ci este un incident cumulativ care comportă coerența întregii narațiuni; iar povestirea femeii prinse în adulter pare o candidată la fel de probabilă la adevăr ca majoritatea istorisirilor despre Isus. Insolitul episod în care el scrie de două ori pe pământ tinde să susțină verosimilitatea relatării, întrucât le pune o problemă interpretărilor antici (dar și celor de azi): versiunea armeană reprezintă clar o încercare de a-i da sens și de a da mai multă coerență ansamblului

1. F.C. Conybeare, *Expositor*, decembrie 1895, p. 406; citat aici din Parker, *The Living Text*, p. 99, căruia examinarea acestei povești îi datorează de asemenea mult.

povestirii. De ce ar inventa cineva un amănunt pe care nimeni nu-l poate explica în mod mulțumitor?

Așadar, afirmația că povestirea în cauză nu face parte din evanghelia originară nu înseamnă, în sine, că e fictivă: poate fi o veche tradiție veritabilă, care s-a transmis prin viu grai, dar n-a fost inclusă între episoadele introduse de Ioan (sau Luca) în evangheliile lor. Dar surprizele nu s-au terminat, căci, urmând logica aceluiași raționament, faptul că o povestire *este* parte originară dintr-o evanghelie nu dovedește că respectiva povestire e adevărată. Povestea femeii prinse în adulter ar putea fi adevărată; povestea femeii care i-a șters picioarele lui Isus cu părul ei (Luca 7:36–50), ce are ca subiect aceeași milostivire a lui Isus ca model al milostivirii lui Dumnezeu, ar putea fi falsă, o plăsmuire a evanghelistului:

Și iată că o femeie păcătoasă din cetate a aflat că El era la masă în casa fariseului. A adus un vas de alabastru cu mir mirositor și stătea înapoi lângă picioarele lui Isus și plângea. Apoi a început să-I stropească picioarele cu lacrimile ei și să le șteargă cu părul capului ei; le săruta mult și le ungea cu mir. [Isus a zis:] „Păcatele ei, care sunt multe, sunt iertate, căci a iubit mult. Dar cui i se iartă puțin iubește puțin.” Apoi a zis femeii: „Iertate îți sun păcatele!” Cei ce ședeau cu El la masă au început să zică între ei: „Cine este Acesta de iartă chiar și păcatele?” Dar Isus a zis femeii: „Credința ta te-a mântuit; du-te în pace.” (Luca 7:37–38, 47–50)

Ambele istorisiri ne-au parvenit din Biserica timpurie: în nici unul din cazuri nu se poate demonstra la modul absolut o legătură cu Isus însuși.

Exemplul 2: Divorțul și recăsătoria

Dovezile că atât Isus, cât și Pavel au avut prilejul să vorbească despre probleme privitoare la divorț sunt covârșitoare. Toate evangheliile sinoptice conțin spuse pe acest subiect (Marcu 10:2–12; Matei 5:27–32 și 19:3–9; Luca 16:18), iar Pavel discută despre căsătorie și divorț în 1 Corinteni 7. Problemele de critică textuală au fost dezbătute cu mare limpezime de D.C. Parker¹, iar aici voi rezuma argumentele lui.

Avem trei probleme: (1) diferențe între evanghelii; (2) diferențe între manuscrise; (3) interpretarea înțelesului spuselor. Prin urmare, critica de text e inseparabilă de studiul evangheliilor în general și de înțelegerea corectă a sensului spuselor lui Isus.

1. Parker, *The Living Text*, pp. 75–94.

Să analizăm diferențele dintre evangheliile. Urmând NRSV, observăm:

„Oricine își lasă nevasta și ia pe alta de nevastă preacurvește față de ea și dacă o nevastă își lasă bărbatul și ia pe altul de bărbat preacurvește.“ (Marcu 10:11–12)

„Oricine își va lăsa nevasta, în afară numai de pricină de curvie, îi dă prilej să preacurvească; și cine va lua de nevastă pe cea lăsată de bărbat preacurvește.“ (Matei 5:32)

„Oricine își lasă nevasta, afară de pricină de curvie, și ia pe alta de nevastă preacurvește.“ (Matei 19:9)

„Oricine își lasă nevasta și ia pe alta de nevastă preacurvește și cine ia de nevastă pe cea lăsată de bărbatul ei preacurvește.“ (Luca 16:18)

Două diferențe sunt imediat observabile. Marcu admite posibilitatea ca o femeie să divorțeze de bărbat, pe când celelalte evangheliile nu; iar Matei are o clauză numită tradițional „excepția de la Matei“, permițând divorțul pe temeiul „pricinii de curvie“ din partea femeii. În ceea ce privește primul punct, știm că în legea iudaică femeile nu aveau posibilitatea de a divorța de soți – de fapt situația a rămas neschimbată în rândul evreilor ortodocși –, dar că legea romană o permitea, acesta fiind unul dintre motivele pentru care se crede că Evanghelia lui Marcu ar fi putut fi scrisă la Roma. (Regula romană va fi fost cunoscută în tot imperiul, așadar argumentul este irelevant.) Sunt puține șanse ca formularea să provină de la Isus, care vorbea într-un context iudaic, nu expunea norme din dreptul roman. În ceea ce privește a doua situație, clauza de excepție pare ajustarea ulterioară a unui enunț la origine necondiționat; de remarcat că nici un manuscris de la Marcu n-a fost ajustat ca să o includă. Pare specifică lui Matei. La modul mai general, se constată pentru situația avută în vedere. Marcu 10 afirmă că recăsătorirea după divorț constituie adulter, la fel ca Matei 19; Matei 5 spune că divorțul de soție o face pe femeie adulteră și căsătoria cu o femeie divorțată este adulter; iar Luca 16 combină ideile din Marcu și Matei, spunând că recăsătorirea unui bărbat care a divorțat este adulter, iar căsătoria cu o femeie divorțată este tot adulter.

Problema e deja încâlcită, însă când introducem în discuție și dovezile din manuscrise, devine extrem de complexă. Ca să luăm doar Marcu 10, NRSV urmează *Codex Sinaiticus* (א). Însă există numeroase alte lectiuni:

„Dacă o femeie își lasă bărbatul și ia pe altul de bărbat, preacurvește; și dacă un bărbat își lasă nevasta preacurvește.“ (Evangheliile Freer, W)

„Dacă o femeie își lasă bărbatul și ia pe altul de bărbat, preacurvește; și dacă un bărbat își lasă nevasta și ia pe alta, preacurvește.“ (Minuscule I și 209)

„Oricine își lasă nevasta și ia pe alta de nevastă preacurvește față de ea; și dacă o femeie iese din casa bărbatului ei și e dată altuia preacurvește.“ (*Codex Bezae*, D) (minusculele 1 și 209)

„Dacă un bărbat își lasă nevasta și ia pe alta de nevastă, preacurvește față de ea; iar dacă o femeie se desparte de bărbatul ei și ia pe altul de bărbat, preacurvește față de el; așijderea, cel care ia de nevastă o femeie care și-a lăsat bărbatul preacurvește.“ (Trei manuscrise latine vechi)

O diferență, aparent mărunță, dar cu o semnificație uriașă este să stabilim despre cine se spune „ia pe altul“ (W și Ɣ), ori că „e dată altuia“. Despre femeia în cauză? Pare-se că ultima lecțiune citată mai sus, din niște manuscrise latine, combină Marcu și Luca, adăugând prevederea lui Luca despre căsătorirea cu o femeie divorțată. Chiar mai semnificativ, lecțiunea din W pare a sugera că divorțul de propria soție constituie în sine adulter, nu doar recăsătorirea după divorț – o poziție foarte rigoristă. De asemenea, versiunea din W o menționează mai întâi pe femeia care divorțează de soț, ca și cum aceasta ar fi primejdia mai mare, la fel cum procedează 1 și 209. Vedem deci un spectru doctrinar foarte larg doar în manuscrisele la Marcu – fără să mai vorbim de celelalte evanghelii sinoptice!

Un al treilea aspect important e să punem întrebări interpretative care trec atât de sfera criticii textuale, cât și de tentativele de a reconstrui cele mai timpurii tradiții evanghelice. Ce înseamnă, de exemplu, „curvia“ din excepția mateină? În greacă termenul este *porneia*, care poate avea o gamă largă de înțelesuri, de la adulter la prostituție. În Biserica primară aici era considerat cu siguranță în sensul de adulter. Se poate argumenta, cum face Parker, că acea clauză de excepție nu are atât scopul de a specifica o condiție care ar legitima divorțul, cât să sublinieze că divorțul de o soție credincioasă e greșit. Precizăm că, potrivit legii iudaice, bărbatul putea divorța relativ ușor de soție, din motive banale, bunăoară faptul că femeia gătea prost. Cât despre recăsătorire, era la fel de ușor ca familia să oblige o femeie divorțată să încheie o a doua căsătorie, poate nedorită: în toate formele lor, spusele ocrutesc femeia împotriva unor astfel de situații. (De unde importanța variantei „e dată de nevastă“ pentru „ia pe altul“ în cazul femeii, care subliniază pasivitatea femeii.) „Putem vedea că pasajul ajunge la o concluzie contrară utilizării date adesea lui. Textul e folosit pentru a împiedica persoanele divorțate să se căsătorească, însă el a fost conceput pentru a ocroti persoanele vulnerabile care nu

doreau să se recăsătorească.¹ De fapt, aproape toate versiunile spuselor par a se îngriji în principal de ocrotirea femeii, declarând divorțul ilicit, cu excepția circumstanțelor extreme, și interzicând recăsătorirea cu scopul exploatării femeii. Contextul învățaturii lui Isus e marcat de un dezechilibru clar de putere între bărbați și femei în chestiunea căsătoriei și divorțului: descriind chiar și divorțul obișnuit ca pe o formă de adulter, spusele oferă femeilor mai multă ocrotire decât le oferea legea.

Recuperarea formei originare a spusei (spuselor) lui Isus pe acest subiect e evident imposibilă. Evangheliile diferă între ele, și manuscrisele fiecărei Evanghelii în parte diferă la rândul lor. Dar, în cuvintele lui Parker, „nu avem nici o scuză să pretindem că există simplitate acolo unde domnește confuzia”². Asta nu înseamnă că nu putem extrage câteva adevăruri despre învățătura lui Isus: pe această temă, e limpede că el a vorbit despre divorț și recăsătorire și că dorea să le ferească pe femei de exploatare. Însă nu putem afla suficiente detalii ca să extragem un principiu cvasilegal din învățătura lui, cum s-a procedat în dreptul canonic din multe tradiții creștine. Parker merită citat pe larg:

Căutarea unei Legi în învățătura lui Isus nu este posibilă deoarece pentru acei primi creștini care ne-au transmis această învățătură nu exista lege, ci o tradiție al cărei înțeles trebuia păstrat viu cu ajutorul reflecției și al reinterpretării.³ Aici avem de-a face cu o culegere de rescrieri interpretative ale unei tradiții. Ar fi neștiințific să susținem, pe baza acestor câtorva pasaje, că nu e existat o evanghelie în sensul de recenzie, de tentativă de a produce o formă fixă. Însă orice autor care își propune formule clare pentru a cristaliza un aspect dintr-o tradiție aflată în schimbare (pe care o schimbă deci la rândul lui) trebuie să accepte că versiunea lui poate fi pasibilă de modificare din partea altcuiva. Și, odată recunoscut acest fapt, trebuie abandonat conceptul de evanghelie cu formă fixă, autoritară și definitivă ca operă literară. Invitația de a lua aminte la cuvintele lui Isus va fi eliberată atunci de cerința de a accepta autoritatea finală a respectivului text.⁴

Se sugerează că demersul de căutare a cuvintelor exacte ale lui Isus – care vor fi fost rostite în aramaică, nu în greacă – nu prea este compatibil cu lucrurile pe care le știm despre evangheliile și am face mai bine să căutăm efectul general al învățaturii sale. Pe tema divorțului

1. *Ibid.*, pp. 90–91.

2. *Ibid.*, p. 93.

3. Așadar, în circumstanțe unde bărbații și femeile se bucurau de un statut oarecum egal – în dreptul roman –, prevederile învățaturii lui Isus mergeau și mai departe, dacă e să susținem versiunea de la Marcu a spuselor.

4. Parker, *The Living Text*, p. 93.

și a recăsătoririi nu ar exista nici o spusă dacă nu se considera că vorbele lui Isus întrec înțelepciunea omenească. Și este evident că, în toate formele lor, spusele de mai sus au intenția să ocrotească locul femeii în căsătorie. Însă transformarea lor în lege canonică e cu totul altceva: pentru asta am avea nevoie de acces la formele originale exacte, fapt imposibil. Cine poate spune că Isus a intenționat ca în fiecare situație spusele sale să fie transformate în reguli universale?¹

Există multe manuscrise ale Bibliei ebraice/Vechiului Testament, dar în general se înscriu într-o tradiție recognoscibilă, pentru că din timpuri foarte vechi a existat un singur text sursă, foarte bine păstrat. Aici are sens să începem mai degrabă de la sfârșit, nu de la început, deoarece aproape toate Bibliile ebraice moderne tipărite derivă dintr-un singur manuscris, nefiind rezultatul comparației făcute de editorii moderni între numeroase manuscrise divergente, ca în cazul Noului Testament. Acest unic manuscris este Codicele de la Leningrad sau Sankt Petersburg, denumit „L“, care a fost scris în secolul al XI-lea și păstrează lecțiunile familiei lui Ben Așer, care a lucrat în Tiberiada, lângă Marea Galileii, și care a muncit toată viața la copierea exactă și corectarea manuscriselor biblice. L este singurul text complet al Bibliei ebraice care ne-a parvenit din zorii Evului Mediu, deși un altul, mai vechi, conservă totul, cu excepția Pentateuhului (o parte fiind distrusă într-un incendiu): *Codicele de la Alep* (A) din Siria, datând din secolul al X-lea (posibil 925 d.Cr.).²

Încă de la Bibliile rabinice din secolul al XVI-lea, edițiile tipărite ale Bibliei ebraice au purtat denumirea tehnică de „ediții diplomatice“, adică reproduceri exacte ale manuscrisului L, nu ediții reconstruite critic, cum se întâmplă în mod normal cu Noul Testament. În perioadele mai recente, Bibliile tipărite au semnalat lecțiuni diferite de L, luate din alte manuscrise, din versiuni antice și din conjecturile editorilor, însă ele figurează doar ca note de subsol, nu sunt încorpo-

1. În legătură cu alt grupaj de texte, Parker atrage atenția că „la Luca 6:1 *sqq.* există la fel de multe deosebiri între D și B câte sunt între cele două texte din D la Marcu 2:23 *sqq.* și Luca 6:1 *sqq.*“ (*The Living Text*, p. 46). Prin urmare chiar și hotarele dintre evangheliile se pot dovedi permeabile odată ce examinăm tradiția manuscrisă.

2. Pentru mai multe detalii, v. Emanuel Tov, *Textual Criticism of the Hebrew Bible*, Fortress Press, Minneapolis, ediția a III-a, 2012, pp. 44–45. Mare parte din analiza pe care o fac în această secțiune depinde de Tov. Alte manuscrise vechi ce conțin părți din Biblia ebraică sunt manuscrisul de la British Museum Or. 4445, din prima parte a secolului al X-lea d.Cr.; și Codexul Cairo cu profeții, din 895 d.Cr.. Acesta din urmă este cel mai vechi manuscris păstrat din Biblia ebraică, după *Manuscrisele de la Marea Moartă*.

rate în textul propriu-zis. Așadar, pe câtă vreme la nivel textual nu putem vorbi strict despre „Noul Testament“, pentru Vechiul Testament/Biblia ebraică există un text stabil. Cei care au lucrat la textul biblic în Tiberiada și în alte locuri sunt cunoscuți cu numele de masoreți, termen ce înseamnă „transmițători ai tradiției“, iar textul realizat de ei se numește Text Masoretic (TM). Există peste 6.000 de manuscrise din Evul Mediu care urmează același text ca L. Conțin erori, firește, însă e limpede că toate încearcă să reproducă același text.

Desigur, a spune că actualmente există un text stabil al Bibliei ebraice nu e totuna cu a spune că lucrurile au stat mereu așa.¹ Chiar lăsând deoparte erorile de mai târziu în copierea lui L (de obicei numai la nivelul detaliilor infime), lumea s-a gândit mereu că negreșit vor fi existat manuscrise mai vechi care păstrau eventual un text diferit, deși până în secolul XX nu erau cunoscute. Situația s-a schimbat dramatic odată cu descoperirea *Manuscriselor de la Marea Moartă*, în deșertul Iudeii, începând din 1947, nu doar la Qumran, ci și în alte situri, în special Nahal Hever și Wadi Murubba'at, cu diferite datări între 250 î.Cr. și 115 d.Cr. Printre ele se numără aproximativ 200 de fragmente sau texte mai lungi, cu porțiuni din toate cărțile biblice, cu excepția Esterei, unele cărți fiind reprezentate de câteva manuscrise aproape complete: Isaia, o replică a sulului „a“ de la Qumran (1QIs a), fiind expus în Sanctuarul Cărții din Ierusalim. Prin analogie cu Noul Testament, ne-am aștepta probabil ca aceste materiale să prezinte texte diferite, însă lucrurile nu stau în nici un caz așa: aproape toate cărțile de la Marea Moartă sunt „proto-masoretice“, adică au un text de bază extraordinar de apropiat de L. Există numeroase diferențe de ortografie și sute de variații infime în detalii, însă nu încape îndoială că în fond avem în față textele devenite ulterior tradiția masoretică. O tradiție rabinică afirmă că exista o singură copie a Torei, păstrată în Templul de la Ierusalim; dacă e adevărat (ar putea fi doar o legendă pioasă), atunci respectivul sul va fi servit ca exemplar standard după care au fost copiate majoritatea textelor biblice.² Dacă da, atunci Textul Masoretic ar data din secolul al II-lea î.Cr., furnizând incidental o dovadă independentă că se ajunsese foarte devreme la un acord aproximativ privind structura și textul Bibliei

1. Orice expunere mai completă a istoriei textuale a Bibliei ebraice va trebui să ia în calcul și Pentateuhul samaritean, textul sfânt al comunității samaritene care viețuiește încă în împrejurimile Nablusului (anticul Sihem). Samaritenii recunosc ca sacru doar Pentateuhul (plus o parte din Iosua), iar textul lor conține variante față de TM de care criticii textuali trebuie să țină seama.

2. Tov, *Textual Criticism*, p. 30.

ebraice. Însă chiar dacă nu acceptăm această idee, dovezile de la Marea Moartă arată cel puțin că textul biblic se apropia într-o câțva de o formă standardizată mult mai devreme decât ne-am aștepta.

Una dintre diferențele dintre textele de la Marea Moartă și L (sau A) este că primele nu indică vocalele: textele sunt pur consonantice. Din câte știm, indicarea vocalelor nu s-a practicat până la începutul perioadei medievale, când s-a manifestat dorința de a fixa pronunția tradițională a textului și s-a elaborat un sistem cu puncte și liniuțe pentru a garanta că aceasta nu se va pierde (v. și capitolul 2). În acest sens, L și A reprezintă o deviere considerabilă față de *Manuscrisele de la Marea Moartă*. Însă „semnele” vocalice, cum li se spune, nu fac decât să expliciteze ceea ce tradiția citirii Bibliei ebraice conservase prin intermediul tradiției orale. (Semnele vocalice nu se folosesc nici acum în sururile destinate citirii în timpul serviciului liturgic, ci doar în edițiile de studiu: în lectura publică dintr-un text fără puncte cititorul trebuie să redea vocalele din memorie.) Ca să facem o analogie, majoritatea manuscriselor Noului Testament nu divizează cuvintele: textul curge continuu, îngreunând citirea pentru un cititor modern. Însă când textele tipărite au separat cuvintele, nimeni nu a perceput introducerea spațiilor ca pe o modificare a textului, ci doar ca pe o clarificare a lui. În mod similar, introducerea semnelor vocalice nu face decât să arhiveze o tradiție deja existentă, și n-a fost percepută ca aducând vreo modificare – dimpotrivă. Ea garanta că interpretările tradiționale ale textului nu se vor pierde.

Pe câtă vreme manuscrisele Noului Testament se pot deosebi, după cum am văzut, prin includerea sau excluderea de pasaje întregi din evanghelii, diferențele dintre *Manuscrisele de la Marea Moartă* și tradiția masoretică succesivă tind să se situeze la nivelul cuvintelor individuale ori chiar al literelor. Ele pot fi ne semnificative, de pildă confundarea frecventă a literelor *daleth* ד (d) și *resh* ר, care în caligrafia ebraică arată aproape identic. Cei care studiază ebraica lui Isaia trebuie să țină cont de numeroase variante de la Marea Moartă, iar unele traduceri moderne ca NRSV le consemnează ocazional în note de subsol. Însă nici una nu e de asemenea anvergură încât să-i lase cititorului o impresie înșelătoare în legătură cu subiectul cărții lui Isaia. Pentru cei care vor asigurări că Bibliile moderne reprezintă versiunea unui text antic de încredere, probabil asta reprezintă o veste bună.

Pe de altă parte, nici măcar un text transmis sigur încă din secolul al II-lea î.Cr. nu e identic cu unul care ar proveni de la Isaia, de la redactorii Pentateuhului, de la compilatorii Psalmilor sau de la orice

alt autor biblic original. Cu toate acestea, înainte de *Manuscrisele de la Marea Moartă* nu mai putem avea aceeași certitudine. Nici nu știm dacă Isaia (să zicem) a avut vreodată o formă „originală”: ar fi putut exista ediții variate, nici una neputându-și revendica superioritatea. În acest caz analogia cu Noul Testament ar fi fost mai apropiată decât în perioadele de mai târziu. Într-un caz a existat categoric o tradiție variantă, anume cartea lui Ieremia, unde fragmentele din Grota 4 de la Qumran sugerează o carte mult mai scurtă decât cea conservată de tradiția masoretică. În această situație se pot formula mai multe ipoteze. Poate că textele de la Qumran reprezintă o abreviere a originalului; poate TM e o extindere a versiunii de la Qumran; sau poate au existat două ediții la Ieremia, nici una mai veche sau mai originală decât cealaltă. Dar pe lângă aceste dovezi trebuie să luăm în calcul traducerea greacă a cărții.

S-ar părea că traducerea greacă a Bibliei ebraice – în mod normal desemnată cu termenul de Septuaginta (LXX), potrivit legendei celor șaptezeci de traducători – a avut loc spre jumătatea secolului al III-lea î.Cr. și s-a încheiat pe la începutul celui de-al II-lea (pentru mai multe detalii, v. capitolul 18). În mare este destul de aproape de originalul ebraic, care seamăna neîndoielnic cu Textul Masoretic, așa cum ni s-a transmis, chiar dacă există mii de diferențe în detaliile mărunte ale textului. Uneori se abate însă strident, iar cartea lui Ieremia constituie exemplul cel mai evident. Ieremia în greacă e cu aproximativ 20% mai scurtă decât în TM, iar unele capitole sunt dispuse în altă ordine – oracolele împotriva țărilor străine, de exemplu, figurează la mijlocul cărții, nu spre sfârșit. Așadar, Septuaginta și textele din Grota 4 sprijină amândouă existența unui Sul al lui Ieremia vizibil mai scurt, iar majoritatea cercetătorilor au conchis că a existat o ediție premasoretică, rearanjată și lungită de tradiția ebraică posterioară. Și cărțile lui Samuel conțin secțiuni unde dovezile de la Qumran susțin Septuaginta împotriva TM.

După cum vom vedea, versiunea greacă a Bibliei e mai veche decât textele de la Qumran, iar atunci când diferă de TM majoritatea criticilor textuali o văd ca pe o potențială mărturie privind un text ebraic mai vechi. Se admite că de regulă traducătorii nu au modificat sau corectat textul ebraic pe care-l traduceau, ci s-au străduit să ofere o redare exactă, neinserându-și (decât accidental) propriile idei în text. În consecință, atunci când Septuaginta deviază serios de la textul ebraic pe care-l cunoaștem, o ipoteză rezonabilă e că a existat un text ebraic corespunzător traducerii grecești, pe

care încercăm să îl reconstruim traducându-l înapoi din greacă în ebraică, un procedeu numit retroversiune.

În mod curios, în ultimele decenii mulți critici biblici au devenit ceva mai conservatori și respectă Textul Masoretic acolo unde cercetătorii dinainte se arătaseră mai înclinați să îl corecteze în lumina traducerii grecești: ba chiar s-ar putea vorbi despre un „fundamentalism masoretic“, opus oricărei emendări a textului ebraic receptat. Însă în majoritatea comentariilor și traducerilor Bibliei vom găsi multe locuri în care traducerea reprezintă o lecțiune diferită, atestată în greacă. Doar Biblia de la Jewish Publication Society urmează principiul că TM nu trebuie emendat niciodată, atitudine ușor de justificat pe temeiul că această traducere se dorește o reproducere a Bibliei iudaice tradiționale – echivalentul în engleză al unei ediții diplomatice a Codicelui de la Leningrad sau Sankt Petersburg. Alte Biblii în engleză se simt libere să emendeze în lumina traducerii grecești, deși vom aminti că procedând astfel obțin un text probabil mai vechi decât TM, dar nu neapărat textul „original“ ieșit de sub pana primului scrib: acest text e la fel de nerecuperabil ca textul autograf al evangheliilor ori al lui Pavel.

Bineînțeles, traducerea grecească a Bibliei ebraice există, la rândul ei, în numeroase manuscrise diferite. *Codex Sinaiticus*, de exemplu, nu conține doar tot Noul Testament, plus *Barnaba* și *Păstorul*, ci și Vechiul Testament în versiunea greacă. Cele mai multe manuscrise ale Septuagintei sunt de origine creștină, deoarece cu timpul, comunitatea iudaică – pentru care se tradusese inițial Biblia în greacă – a încetat să mai folosească Septuaginta și a revenit la ebraică, lăsându-i Septuagintei rolul de Vechi Testament al Bisericii creștine. Înainte de a se întâmpla asta, în a doua jumătate a secolului al II-lea, trei cărturari de origine evreiască, activi probabil în Asia Mică, realizaseră versiuni grecești alternative pe care le considerau superioare Septuagintei, fiind în ansamblu mai literale: Aquila, Symmachus și Theodotion. Septuaginta conținea, de asemenea, cărțile apocrife/deuterocanonice respinse între timp de iudaism, dar utilizate în continuare de Bisericile creștine (v. capitolul 9).

După cum vom vedea în capitolul 18, există și alte traduceri antice ale Bibliei: *Vetus Latina* – adică *Latina Veche* –, o traducere din greacă datând din secolele al II-lea sau al III-lea; traducerea în latină realizată spre sfârșitul secolului al IV-lea de Ieronim după Vechiul Testament ebraic și Noul Testament grecesc, acum numită de obicei *Vulgata*; și *Peșitta*, o traducere în siriacă, o variantă a

aramaicii. Traducerea Peșitta la Vechiul Testament s-a făcut probabil direct din ebraică, iar, la Noul Testament, din greacă, în secolul al II-lea. Ocazional, aceste traduceri au câte o lecțiune ce oglindește o posibilă variație în textul ebraic sau grecesc subiacent; însă la modul general prezintă mai mult interes în ele însele decât ca dovezi pentru istoria textului biblic. Firește, toate există în diverse manuscrise care diferă, la rândul lor, unele de altele.

Ca și în cazul Noului Testament, unele cărți veterotestamentare sunt citate și în alte lucrări. Scriitorii rabinici și bisericești citează din Scriptură pasaje care uneori ar putea sugera posibile emendări ale Textului Masoretic. Un exemplu remarcabil este 1 Samuel 10–11, unde istoricul evreu Flavius Iosefus (37–100 d.Cr.; v. *Antichități iudaice* VI, 5, 1) atestă existența unei versiuni ce dă sens unei tranziții enigmatice, iar varianta lui a fost descoperită într-un sul de la Qumran (4QSam^a). Așa cum îl avem, textul ebraic șchiopătează, dar câștigă claritate dacă inserăm secțiunea suplimentară, ca în NRSV. (Inserția este paragraful cu italice de mai jos):

Și Saul s-a dus acasă, în Ghibea, însoțit de o parte din ostași, a căror inimă o mișcase Dumnezeu. S-au găsit însă și oameni răi, care ziceau: „Ce ne poate ajuta acesta?” Și l-au disprețuit și nu i-au adus nici un dar. Dar Saul s-a făcut că nu-i aude.

Acum Nahaș, regele amoniților, îi împilase greu pe galaadeni și pe rube-niți. Scotea tuturor ochiul drept și nu îngăduia un izbăvitor lui Israel. Nu mai rămăsese nici un israelit de peste Iordan căruia Nahaș, regele amoniților, să nu-i fi scos ochiul drept. Însă șapte mii de bărbați fugiseră de amoniți și intraseră în Iabesul din Galaad.

Nahaș, Amonitul, a venit și a împresurat Iabesul din Galaad. Toți locuitorii din Iabes au zis lui Nahaș: „Fă legământ cu noi, și-ți vom fi supuși.” Dar Nahaș, Amonitul, le-a răspuns: „Voi face legământ cu voi dacă mă lăsați să vă scot la toți ochiul drept și să arunc astfel o ocară asupra întregului Israel.” (1 Samuel 10:26–11:2)

Inserția lămurește că Nahaș are obiceiul de a mutila prizonierii, iar povestirea curge mai lin, arătând că regele se referă probabil la bărbații care fugiseră mai înainte de la el. (Nu e clar de ce s-a pierdut inserția, însă ar putea reflecta o simplă eroare de copiere.) Episodul explică mai bine contextul ascensiunii lui Saul la putere și al războaielor sale victorioase cu amoniții. Fragmentul reprezintă probabil unul dintre cazurile când TM mai scurt e mai târziu decât versiunea de la Qumran, pe care Iosefus o cunoștea probabil dintr-un text pre-masoretic.

Poate capitolul de față a lăsat impresia că, întrucât textul variază atât de mult de la un manuscris la altul, nu există ceva care să se poată numi „Biblia“, însă o astfel de concluzie ar fi într-o câțva nihi-listă. Până și în Noul Testament, unde gradul de variație textuală e mult mai mare decât în Vechiul Testament, există porțiuni întregi de text unde nu plutește nici o îndoială serioasă asupra structurii textului. În opinia mea, variația textuală exclude posibilitatea apelului la formularea exactă a spuselor biblice ca la niște sentințe juridice, dat fiind că pentru așa ceva ar fi esențială existența unui text precis. Am văzut că asta are consecințe semnificative, de exemplu în cazul spuselor lui Isus despre divorț și a doua căsătorie. În ciuda variațiilor din manuscrise, putem identifica totuși ca aparținând lui Marcu anumite trăsături din Marcu, ori ca fiind ale lui Luca anumite trăsături din Luca. De pildă, tendința lui Marcu de a descrie întâmplările concis, sacadat, și povestirile lungi, detaliate, din Luca ies în relief dincolo de vicisitudinile transiterii manuscriselor. Chiar și în cazul extrem, Ieremia, versiunea ebraică, mai lungă, și cea greacă (plus cea de la Qumran), mai scurtă, rămân recognoscibile ca Ieremia. Prin urmare, putem fi liniștiți. Există totuși o Biblie.

Mai dificil e răspunsul la întrebarea în ce măsură provin materialele din Biblie de la persoanele cărora le sunt atribuite? Pentru Biblia ebraică avem probabil manuscrise deja din secolul al II-lea î.Cr., iar pentru Noul Testament, din secolul al II-lea d.Cr.; însă nu avem manuscrise autografe. Chiar când Pavel ne spune că salutul de la finalul unei epistole e scris de mâna lui (Galateni 6:11: „Uitați-vă cu ce slove mari v-am scris, cu însăși mâna mea!“), ceea ce vedem acum este o copie realizată mai târziu de un scrib. Studiul manuscriselor biblice nu ne poate oferi textul așa cum a ieșit de sub condeiul autorului original, ci doar o variantă reconstruită a celei mai timpurii forme de transmitere a textului. Aceasta va fi mereu diferită de original. Situația este cam la fel pentru orice scriere din lumea antică, nu doar pentru Biblie. Foarte rar dispunem de un manuscris autograf al unei opere antice. Cu toate acestea, nimeni nu crede că este imposibil să cunoaștem filozofia lui Platon, ori să aflăm informații despre viața și războaiele duse de Iulius Caesar, de vreme ce toate manuscrisele acestor opere sunt mult mai târzii decât autorii.

PARTEA A IV-A

ÎNȚELESURILE BIBLIEI

TEMATICA BIBLIEI

În fiecare an de Ajunul Crăciunului la King's College, Cambridge, se ține slujba „Ceremony of Nine Lessons and Carols“, transmisă în toată lumea anglofonă și imitată în foarte multe biserici, mai cu seamă anglicane/episcopaliene. După cum indică numele, include nouă lecturi din Biblie, intercalate cu imnuri și colinde. Colindele se mai schimbă de la un an la altul, dar lecturile sunt relativ aceleași. Slujba începe cu o „strigare“, un îndemn la ascultare și rugăciune, ce echivalează cu un fel de interpretare a întregii Biblii într-o singură frază:

Să citim și să însemnăm în Sfânta Scriptură istorisirea planului plin de iubire al lui Dumnezeu din zilele de la început ale neascultării noastre până la Răscumpărarea slăvită adusă nouă de acest Prunc Sfânt.

Biblia – „Sfânta Scriptură“ – e văzută aici ca istorisirea neascultării și răscumpărării, a păcatului și a mântuirii, a paradisiului pierdut și a paradisiului redobândit pentru întregul neam omenesc (neascultarea *noastră*). Principalele personaje din narațiune sunt Adam și Isus Cristos, Adam, care a păcătuit în grădina Edenului (o parte din Geneza 3 este întotdeauna prima lectură din slujbă), și Isus Cristos, pe care Pavel l-a numit „al doilea Adam“ (1 Corinteni 15:45), care a ascultat de Dumnezeu și, prin ascultarea lui, până la moarte, a adus mântuirea întregii omeniri. Așadar, Biblia e concepută ca istoria unei nenorociri urmate de o misiune de izbăvire, perspectivă potrivită cu natura creștinismului ca religie a mântuirii.

LECTURA CREȘTINĂ A BIBLIEI

Ideea unui subiect de fond al Bibliei e atât de înrădăcinată în cultura occidentală încât celor mai multe persoane din orice mediu creștin li se pare pur și simplu evidentă. Are drept rezultat un mod foarte

particular de a înțelege Vechiul Testament – care, în această interpretare, pornește de la istorie, dar se termină cu profeția. Începe cu neascultarea lui Adam, trece prin istorisirea abaterilor tot mai grave ale poporului Israel de la valorile morale cerute de Dumnezeu și se încheie cu prevestirile despre Mântuitorul care va veni, ca în oratoriul *Messiah* de Händel. Slujba de la King's College conține întotdeauna două astfel de prevestiri, ambele din cartea lui Isaia. Una este prevestirea fiului de rege care va fi „Domnul păcii” (Isaia 9:2–7):

Căci un Copil ni S-a născut,
un Fiu ni s-a dat
și domnia va fi pe umărul Lui;
Îl vor numi:
Minunat, Sfetnic, Dumnezeu tare,
Părintele veșnicilor, Domn al păcii.
El va face ca domnia Lui să crească
și o pace fără sfârșit va da
scaunului de domnie al lui David și împărăției lui,
o va întări și o va sprijini
prin judecată și neprihănire,
de acum și-n veci de veci.

Cealaltă este profeția despre „împărăția păcii”, în care „lupul va locui împreună cu mielul” (Isaia 11:1–9):

O Odraslă va ieși din tulpina lui Isai
și un Vlăstar va da din rădăcinile lui.
Duhul Domnului Se va odihni peste El.

Atunci, lupul va locui împreună cu mielul,
și pardosul se va culca împreună cu iedul;
vițelul, puilul de leu și vitele îngrășate vor fi împreună
și le va mâna un copilaș.

După cum am văzut în capitolul 9, acest mod de gândire este în armonie cu dispunerea Vechiului Testament creștin – scris întotdeauna pe codice, am văzut –, unde cărțile profetice, Isaia de pildă, figurează la sfârșit, precedând imediat evangheliile în care își află împlinirea profețiile de dinainte.

Creștinii au citit Biblia în acest fel încă din secolul al II-lea d.Cr., perioada lui Iustin și Irineu. Lecturile¹ de la King's College sunt, în realitate, un descendent modern al tradiției antice a antologiilor de

1. Lista completă este: Geneză 3:8–19; Geneză 22:15–18; Isaia 9:2–7, Isaia 11:1–9; Luca 1:26–38; Luca 2:1–7; Luca 2:8–16; Matei 2:1–12; și Ioan 1:1–14. (Uneori se include Mica 5:2–5 și se contopesc două lecturi din Luca.) Slujba se ține anual cu începere din 1918 și se bazează pe o formă anterioară folosită la Truro Cathedral, din Cornwall, Anglia, încă din 1880.

texte veterotestamentare, pasaje socotite prefigurări ale lui Isus Cristos – numite tehnic *testimonia*, „mărturii“ (v. Capitolele 10 și 11). Mulți creștini timpurii nu vor fi avut acces la tot Vechiul Testament și îl vor fi cunoscut mai cu seamă prin intermediul culegerilor de *testimonia*, al căror conținut îl învățau eventual pe de rost și care puteau conține texte inexistente de fapt în Vechiul Testament, bunăoară cel citat de Matei 2:23, „El va fi chemat Nazarinean“.¹

Această viziune asupra Vechiului Testament ca istoria unei nenorociri ce are nevoie de izbăvire datează de la Pavel, pentru care Scripturile (adică Vechiul Testament, desigur) sunt teleologice, mergând de la Adam la Cristos și apoi mai departe spre A Doua Venire. Modelul istoric e subînțeles deja în 1 Tesaloniceni și 1 Corinteni, la două decenii după răstignire, și e articulat explicit în Romani:

După cum printr-un singur om a intrat păcatul în lume și prin păcat a intrat moartea, și astfel moartea a trecut asupra tuturor oamenilor, din pricină că toți au păcătuit. [...] Dacă prin greșeala unuia singur, cei mulți au fost loviți cu moartea, apoi cu mult mai mult harul lui Dumnezeu și darul pe care ni l-a făcut harul acesta într-un singur om, adică în Isus Cristos, s-au dat din belșug celor mulți [...]. Căci, după cum, prin neascultarea unui singur om, cei mulți au fost făcuți păcătoși, tot așa, prin ascultarea unui singur om, cei mulți vor fi făcuți neprihăniți. (Romani 5:12, 15, 19)

Cristos șterge păcatul lui Adam, iar această veste bună nu e doar pentru evrei, ci și pentru întregul neam omenesc, urmașii lui Adam. Vechiul Testament trebuie citit ca o istorie a păcatului în care a aruncat Adam omenirea și ca o profeție despre mântuirea pe care o va aduce Cristos. Așadar, Vechiul Testament continuă fără întreruperi în noul sistem religios descris de cel Nou.

Teologii creștini din primele secole d.Cr. își însușesc această schemă și o elaborează. Nemulțumiți cu simplitatea schemei neascultarea lui Adam/neascultare – Cristos/ascultare, ei dezvoltă o tipologie mai complexă, mai precis o serie de corespondențe între Geneza (și restul Vechiului Testament) și evanghelii. Să luăm, bunăoară, una dintre omiliile lui Ioan Gură de Aur, episcop de Constantinopol în secolul al IV-lea (349–407 d.Cr.):

Semnele înfrângerii noastre au fost: fecioara, lemnul și moartea. Fecioară a fost Eva, – nu cunoscuse încă pe bărbat –, lemn a fost pomul, și moarte a

1. Cărțile cu mărturii au precedat probabil creștinismul: unul dintre *Manuscrisele de la Marea Moartă*, 4qTest, enumeră câteva texte mesianice, Deuteronom 5:28–29; 18:18–19; Numeri 24:15–17; Deuteronom 33:8–11 și Iosua 6:26. (Așteptările mesianice ale comunității de la Qumran includeau un mesia sacerdotal și unul regal.)

fost pedeapsa dată lui Adam. Și iată, iarăși, Fecioară, lemn și moarte, aceste semne ale înfrângerii, au ajuns semne ale biruinței. În locul Evei, Maria; în locul pomului cunoștinței binelui și răului, lemnul Crucii; în locul morții lui Adam, moartea lui Cristos.¹

Din secolul al II-lea d.Cr. încolo, celor mai mulți creștini această schemă li s-a părut o modalitate evidentă și destul de plăcută de a citi Biblia: Noul Testament completează istorisirea spusă de cel Vechi, arătând cum a izbăvit Dumnezeu neamul omenesc din nenorocirea în care căzuse și căreia îi stă mărturie Vechiul Testament. Adeseori personajele veterotestamentare sunt o prefigurare a persoanelor și evenimentelor din Noul Testament și istoria creștină. Bineînțeles, Vechiul Testament era important și din alte motive, de exemplu fiindcă oferea un cod moral esențial; însă, ca narațiune, se considera că tema lui era căderea omului în păcat, urmările păcatului și istoria neascultării lui Israel, urmate de însănătoșirea neamului omenesc prin moartea și învierea lui Cristos, care va veni iarăși pentru judecata finală a lumii.

LECTURI IUDAICE ALE BIBLIEI

Din acest motiv, pe creștini îi poate ului prima întâlnire cu o interpretare iudaică a Bibliei ebraice, care conține aproape aceleași cărți ca secțiunea biblică pe care creștinii o numesc Vechiul Testament.² Generalizând un pic, în iudaism Biblia nu e o istorie despre nenorocire și izbăvire, ci mai mult despre o călăuzire providențială. Personajul principal nu e Adam. Iudaismul, așa cum a evoluat până în modernitate, nu pune deloc accent pe istoria din grădina Edenului ca relatare a „căderii” omenirii, cum îi spun creștinii. Mult mai însemnat este Avraam, întemeietorul poporului Israel, iar Biblia relatează cum au trăit urmașii lui în pământul dat lor de Dumnezeu, cum au fost izgoniți din el când au păcătuit, dar apoi li s-a îngăduit să se

1. Migne, *Patrologia Graeca* 49, col. 396. [Traducerea românească este preluată din Sf. Ioan Gură de Aur, Omilii la Praznicele Împărătești și Panegirice la Sfinți, traducere de D. Fecioru, introducere și note de Policarp Pîrvuloiu, Editura Basilica, București, 2015 – n.red.]

2. Statutul cărților apocrife sau deuterocanonice schimbă întru câtva lucrurile în ceea ce privește temele Vechiului Testament creștin pentru cei care, asemenea Părinților timpurii, le acceptă ca autoritare. Cu toate acestea, *Tanakh* iudaic și Vechiul Testament creștin conțin aproape aceleași cărți. Pentru protestanți, conținutul este identic, deși dispunerea diferă. V. capitolul 10.

întoarce, și unde au continuat să trăiască. Nu se pune accent pe „mântuire“, cel puțin nu în sensul supranatural și individual conferit adesea de creștini acestui termen, ci mai degrabă pe conducerea și îndrumarea dumnezeiască a poporului (văzut ca o singură ființă) pe sinuoașele cărări ale istoriei. Profeții joacă un rol important, dar sunt văzuți ca simple călăuze pe cale, iar prevestirile despre Mesia, deși există câteva, nu sunt nicidecum esențiale. Diferența de lectură făcută Bibliei în iudaism se poate sesiza în aranjamentul cărților: ultima carte din Biblie nu e o carte profetică, ca pentru creștini, ci cartea Croniclelor, care se sfârșește cu permisiunea acordată de conducătorul persan Cyrus evreilor exilați de a se întoarce în țara făgăduită. În această dispunere, ultimul cuvânt din Biblie este cuvântul ebraic *ya'al*, „să plece“, adică să li se dea voie, celor care doresc să se întoarce în Țară. (Din acest motiv imigrația evreilor în Israel se cheamă „*aliyah*“, „urcare“, de la același verb ebraic '*alah*').

Pentru evrei, așadar, pe mai tot parcursul istoriei Biblia n-a vorbit despre cădere și răscumpărare, ci despre viața trăită cu credincioșie pe parcursul istoriei necurmăte a poporului Israel. Primele unsprezece capitole din Geneza, de la creație, trecând prin Adam și până la Avraam, formează un prolog al istoriei lui Israel, nu o configurare a temelor principale din colecția de cărți ce urmează. Creștinii au avut tendința de a trata tot Vechiul Testament ca pe un fel de profetie – până și Psalmii au fost interpretați adesea ca prevestindu-l pe Mesia, iar cărțile lui Moise, de la Geneză la Deuteronom, au fost cernute în căutare de profetii. Evreii, dimpotrivă, tind să-l trateze în totalitate ca pe o formă de instruire pentru trăirea unei vieți morale și religioase, cu alte cuvinte ca *torah*, cuvântul ebraic pentru instruire sau învățătură (tradus nu prea fericit prin „lege“ – v. capitolul 4). În cuvintele lui Alexander Samely:

Textele rabinice conțin detaliile unui proiect uman care, în termeni moderni, s-ar putea descrie în felul următor. Viața de zi cu zi e un șir nesfârșit de oportunități de a asculta de Dumnezeu, a cărui voință e articulată și sugerată în Scriptură, o carte plină ochi de instrucțiuni și informații.¹

Se spune câteodată că evreii și creștinii au în comun Vechiul Testament și se deosebesc doar prin aceea că socotesc sau nu Noul Testament parte din Biblie. Deși strict vorbind e adevărat, afirmația ignoră o mulțime de aspecte importante. Evreii și creștinii au într-adevăr aceste cărți în comun, însă în mod tradițional le interpretează atât

1. Alexander Samely, *Forms of Rabbinic Literature and Thought: An Introduction*, Oxford University Press, Oxford, 2007, p. 2.

de diferit încât aproape par alte scrieri: iar dispunerile deosebite semnaleză această diversitate. Pentru evrei, Tora sau Pentateuhul are o importanță covârșitoare; alături de Pentateuh se găsesc Profeții și Scrierile, însă nu au nici pe departe aceeași pondere. În zilele noastre, un curent care ar pune în prim-plan Profeții așa cum au procedat creștinii și i-ar trata ca pe cheia interpretativă de lectură a Bibliei ar reprezenta o formă stranie de iudaism. Hotărât lucru, Biblia iudaică nu e o singură colecție, ci are trei, una din ele mult mai importantă decât celelalte două. Asta era cu siguranță valabil cel târziu din secolul al II-lea d.Cr., din moment ce *Mișna* presupune aranjamentul tripartit. Pentru creștini, Vechiul Testament formează o singură scriere. După cum am văzut în capitolul 10, pentru ei Pentateuhul se prelungește în celelalte cărți istorice, formând ceva ce unii Părinți chiar numesc Eneateuh („nouă cărți”; v. capitolul 9). Apoi, după un gen de interludiu alcătuit de cărțile de „învățătură” ca Psalmii și Proverbele, se ajunge la apogeu prin cuvintele profeților care îl prezic pe Mesia care va veni. Dacă dorim să vorbim despre „înțelesul” unui corpus de literatură atât de lung și variat ca Vechiul Testament, va trebui să utilizăm un fel sau altul de schemă interpretativă; și, dată fiind deosebirea dintre schema creștină a căderii și răscumpărării profetite, pe de o parte, și tema iudaică a călăuzirii providențiale și a instruirii, de cealaltă, s-ar zice într-adevăr că ar fi două colecții diferite.

După ce am schițat acest contrast net, va trebui să-i aduc câteva precizări. Ce am spus e valabil pentru cum au evoluat de-a lungul veacurilor iudaismul și creștinismul. Dacă ne întoarcem însă în vremea lui Pavel, adică în secolul I d.Cr., constatăm că, de fapt, concepțiile iudaice erau mai variate decât au devenit mai târziu și că perspectiva creștină nu se fixase atât de mult asupra modelului nenorocirii și izbăvirii. Două cărți prea recente pentru a intra în Biblia iudaică oficială, dar trecute în rândul cărților apocrife/deuterocanonice, dovedesc pentru căderea lui Adam un interes asemănător cu cel de mai târziu al creștinilor. Una este așa-numita Întelepciune a lui Solomon, scriere din secolul I î.Cr., foarte bine cunoscută creștinilor, inclusiv celor care nu o consideră Scriptură, datorită frazei: „Sufletele dreptilor sunt în mâna lui Dumnezeu” (Întelepciunea 3:1). Cealaltă e cartea Eclezasticul/Sirah, ceva mai veche, care spune „Să laudăm pe bărbații cei vestiți” (Sirah 44:1). În ambele, păcatul și moartea decurg din neascultarea lui Adam și a Evei, iar Întelepciunea lui Solomon, cel puțin, crede că Dumnezeu are putința de a o îndrepta, dăruind nemurirea – suntem foarte aproape de modelul creștin:

Dumnezeu a zidit pe om spre nestrăciune și l-a făcut după chipul ființei Sale. Iar prin pizma diavolului moartea a intrat în lume. (Înțelepciunea lui Solomon 2:23-24)

Avem aici o referință clară la povestirea grădinii Edenului, unde șarpele întrușipează diavolul, la fel ca în imaginația creștină de mai târziu, deși nu și în Geneza 3 (cel puțin nu explicit). Autorul continuă afirmând că „nădejdea lor [a celor drepti] e plină de nemurire” și susținând că sufletele lor sunt „în mâna lui Dumnezeu”. Ben Sirah, autorul Eclezasticului, o învinuiește pe Eva pentru pierderea nemuririi:

De la femeie este începutul păcatului
și prin ea toți murim. (Sirah 25:27)

O a treia carte unde importanța păcatului din Eden se vedește și mai limpede este 2 Ezra, care datează de la sfârșitul secolului I d.Cr. Prin urmare, ar putea fi influențată de idei creștine, însă majoritatea comentatorilor sunt de acord că scrierea are un nucleu pur iudaic, în ciuda situării într-un cadru creștin.¹ Strict vorbind, nici o confesiune creștină nu o consideră canonică; apare totuși ca supliment în Biblia latină, fiind necunoscută în tradiția greacă. A fost scrisă probabil în aramaică sau ebraică, dar s-a păstrat în principal în latină. În ea, Ezra, autorul prezumtiv al cărții, spune:

„Iată cel dintâi și cel din urmă cuvânt al meu: mai bine era dacă pământul nu l-ar fi născut pe Adam, ori dacă atunci când l-a născut l-ar fi oprit să păcătuiască. Căci la ce bun trăiesc toți acum în mahnire și așteaptă pedeapsă după moarte? Ce-ai făcut, Adame? Căci deși tu ai păcătuیت, vina n-a fost doar a ta, ci și a noastră, care suntem urmașii tăi.” (2 Ezra 7:46-48/116-118)

Textul e mult mai apropiat de concepția lui Pavel – și de cea a autorilor creștini succesivi – decât de perspectiva firească în iudaism. Așadar, noțiunea creștină a căderii în păcat și răscumpărării are într-adevăr rădăcini iudaice: ele se găsesc mai degrabă în ultimele două secole î.Cr., când iudaismul s-a schimbat destul de radical, decât în Biblia ebraică, așa cum era interpretată în perioadele anterioare și cum au interpretat-o evreii de mai târziu. În legătură cu Adam, Eva și nevoia de mântuire, creștinii au moștenit un cadru conceptual dezvoltat abia spre sfârșitul perioadei celui de-al Doilea Templu și

1. 2 Ezra se compune din 5 Ezra + 4 Ezra + 6 Ezra, prima și ultima din aceste secțiuni fiind indubitabil de proveniență creștină. A nu se confunda cu scrierea pe care Bibliile occidentale o numesc Ezra și Neemia. Folosirea termenului „Esdra” (forma grezizată a numelui Ezra) în diverse Biblii creează o confuzie imensă.

au continuat să-l învețe după ce iudaismul dominant îl abandonase deja în mare măsură.

Lucruri asemănătoare se pot spune despre profeția mesianică. Ideea venirii unui rege de seamă, după modelul lui David, apare cu siguranță în Biblia ebraică, în cărți ca Zaharia, care-l numește *mașiah*, „mesia“, „cel uns“. Însă tema e comparativ minoră în Vechiul Testament. Probabil multe pasaje interpretate mai târziu de creștini ca profeții mesianice se refereau la origine la chestiuni mult mai lumeste, ca nașterea unui fiu de rege. Foarte probabil că acesta este cazul în Isaia 9:2–7, pasajul despre domnul păcii, care la origine privea nașterea unui fiu al regelui. Spre sfârșitul perioadei celui de-al Doilea Templu, anumite grupuri religioase au devenit foarte interesate de profeția mesianică, cum vedem din *Manuscrisele de la Marea Moartă*.

Împărăția Lui [adică a lui Mesia] e o împărăție nepieritoare și toate căile sale, adevăr. El va judeca pământul cu adevăr și toți vor avea pace. Sabia va înceta de pe pământ și toate cetățile îi dau cinste. Dumnezeu cel mare va fi tăria lui. (4Q246)

Dar, cu excepția unor perioade de tensiune sau așteptare intensă, iudaismul rabinic – precursor al iudaismului ortodox de azi – și-a pierdut treptat interesul pentru profeția mesianică. Recunoaște că Mesia a fost făgăduit, desigur, dar asta nu e subiect de mare interes pentru viața practică.

Așadar, modelul nenorocirii și al misiunii de izbăvire, cum l-am chemat eu, n-a fost într-un totu o invenție sau o descoperire creștină. S-a ivit în sânul iudaismului. Însă, transformându-l în modalitatea universală de citire a Scripturii veterotestamentare, creștinii au garantat că religia creștină va evolua pe o linie foarte diferită de iudaism. Curând creștinii au ajuns să creadă că iudaismul își răstălmăcise cu totul propriile Scripturi, ba chiar, după unii autori, falsificase Scripturile, eliminând referințele la Mesia și la Isus Cristos ca Mântuitor al omenirii pierdute. Vom reaminti că Iustin Martirul, învățător din secolul al II-lea d.Cr., insista că evreii modificaseră textul psalmului 96, care la origine ar fi afirmat: „Domnul împărățește *de pe lemn*“, o referință la cruce. Mai pretindea că șterseseră din Ieremia o aluzie la așa-numita coborâre în iad, vizita făcută de Cristos în Hades între moartea și învierea sa, pentru a propovădui dreptăților precreștini. Po-trivit lui Iustin, textul avea: „Și-a adus aminte Domnul Dumnezeu de morții din Israel, care dormeau în mormântul pământului și S-a

pogorât la ei, ca să le propovăduiască mântuirea Lui⁴¹. Nici una dintre învinuiri nu e adevărată, neexistând dovezi că vreunul dintre pasaje s-ar fi aflat vreodată în Biblia ebraică. Însă le confirmă creștinilor opinia că ei pricepeau Vechiul Testament mai bine decât evreii și chiar îi puteau corecta textul.

RECONCILIERE ÎNTRE LECTURA IUDAICĂ ȘI CEA CREȘTINĂ?

Așadar, Noul Testament nu e doar o adăugire la cel Vechi: în multe privințe îl rescrie radical. Cu toate că au moștenit Vechiul Testament ca parte a propriilor Scripturi, gânditorii creștini succesivi l-au citit într-o manieră foarte diferită de contemporanii evrei. Creștinii credeau că în și prin Isus Cristos se petrecuse ceva nou, ce nu putea fi înțeles pe deplin din perspectiva Scripturilor existente; iar asta a însemnat că, atunci când citeau aceleași Scripturi, le citeau altfel. Cu toate acestea, creștinii au luat din iudaismul contemporan modele de înțelegere a ceea ce ei considerau o nouă revelație. Iudaismul însuși a mers foarte curând pe altă cale, citind Biblia în primul rând ca pe hrană spirituală pentru un pelerinaj al credinței și al ascultării, neîntrerupt din vremea lui Avraam până în prezent, lipsit de întreruperi ca neascultarea din grădina Edenului (cum credeau creștinii). Exilul babilonian fusese un obstacol major, dar în ultimă instanță nu a pus în discuție credința lui Dumnezeu față de poporul său; și nu se sugerează nicăieri, cum s-a întâmplat atât de des în gândirea creștină, că orice eveniment, fie neascultarea din Eden, fie altceva, i-ar fi făcut pe oameni cu totul incapabili să îi răspundă lui Dumnezeu. În iudaism nu există o doctrină a păcatului originar, așadar concepția că omenirea e pierdută irecuperabil fără harul dumnezeiesc. Aceasta este o idee paulină dezvoltată de gânditorii creștini ulteriori, însă majoritatea evreilor n-au îmbrățișat-o.

Diferența între interpretarea iudaică și cea creștină a Bibliei face subiectul unei scurte, dar foarte importante cărți a lui R. Kendall Soulen, *The God of Israel and Christian Theology*.² După cum am argumentat și eu, el sugerează că evreii și creștinii au conceput în

1. Iustin, *Dialogul cu Trifon*, 72, 4.

2. R. Kendall Soulen, *The God of Israel and Christian Theology*, Fortress Press, Minneapolis, 1996.

mod diferit esența Bibliei. Începând cu a doua sau a treia generație, creștinii au citit Biblia ca pe o carte ce abordează patru elemente esențiale dintr-o istorie universală – nu doar istoria lui Israel, ci istoria lumii. Cele patru elemente sunt: creația, căderea în păcat, răscumpărarea adusă de Cristos și desăvârșirea ultimă a toate, descrisă în Apocalipsa de la finalul Bibliei creștine (alcătuită din două Testamente).¹ Căderea omenirii în păcat, care de-abia dacă își are locul în perspectiva iudaică (nici nu e de mirare, având în vedere că, în afară de Geneză 3, Biblia ebraică n-o menționează altundeva), a constituit pentru creștini un element absolut central în această structură, întrucât ea dă sens răscumpărării în Cristos. Întrebarea la care răspunde Biblia nu este cum trebuie să trăiască evreii, ci cum se poate raporta întregul neam omenesc la un Dumnezeu pe care l-a jignit în mod foarte grav.

Soulen arată că această schemă împătrită se întâlnește la teologii creștini, de la Iustin și Irineu, din secolul al II-lea d. Cr., până la Karl Barth (1886–1968) și Karl Rahner (1904–1984), în secolul XX. Istoria lui Israel devine astfel o simplă scenă pentru făgăduințele mesianice împlinite într-o bună zi de Isus. Se consideră că Biblia nu vorbește atât despre Israel și istoria lui, cât despre răscumpărarea lumii din păcat. În acest scop, cele două Testamente surprind diverse stadii din procesul răscumpărării. În această interpretare, subiectul Bibliei ebraice este „noi“, desemnând fie întregul neam omenesc, fie antecesorii creștinilor, ca patriarhii și profeții: nu marea masă a evreilor, asupra căroră atenția nu se concentrează deloc. Soulen susține că această atitudine echivalează cu supersesionismul, doctrina că religia creștină a înlocuit iudaismul. O asemenea idee nu se aplică doar unor trăsături specifice ale Bibliei, de pildă o eventuală îmbunătățire a legământului cu Avraam în Cristos, ci întregii modalități de a interpreta istoria relatată în Biblia ebraică. Între evrei și creștini nu poate exista decât o deplină înțelegere mutuală, crede el, când ajung să-și dea seama cât de ireconciliabile le sunt modalitățile de citire a Bibliei.

Însă lucrarea lui mai aduce un element interesant: se impune abandonarea tradiționalei scheme împătrite de către creștini și revenirea la interpretarea Bibliei în maniera iudaică. Și-ar da atunci seama că interacțiunile lui Dumnezeu cu lumea omenească funcționează pe principiul că pe pământ vor exista mereu evrei și neevrei,

1. Exact cele patru stadii identificate de Hugues de Saint-Victor, discutate mai sus.

și că nici unul dintre grupuri nu poate fi subsumat vreodată celui alt. Noul Testament ne dă speranța că unii neevrei și evrei deopotrivă vor ajunge să priceapă că Dumnezeu a înfăptuit într-adevăr ceva nou prin Isus, ceva ce schimbă istoria lumii; însă în acest proces nimic nu le cere să înceteze a mai fi neevrei, respectiv evrei. Tema centrală a Scripturilor ebraice, susține Soulen,

este lucrarea Dumnezeului lui Israel ca Desăvârșitor. Lucrarea lui Dumnezeu ca Desăvârșitor angajează familia umană deschizând o „iconomie a binecuvântării mutuale“ între cei care sunt și rămân deosebiți. Dumnezeu desăvârșește familia oamenilor alegând-o într-o iconomie cu final deschis, o iconomie a diferenței și dependenței reciproce, a cărei caracteristică e distincția trasată în mod divin între Israel și păgâni. Identitatea iudaică și cea păgână nu sunt în fond căi antitetice și nici măcar „separate, dar egale“ de relaționare cu Dumnezeu. Sunt mai degrabă două căi mutual dependente de participare la o singură *oikonomia* dumnezeiască a binecuvântării orientate spre desăvârșirea finală a întregii familii omenesci în *shalom-ul* eshatologic al lui Dumnezeu.¹

Pentru majoritatea creștinilor, teza lui Soulen ar reprezenta un mod complet inedit de a citi Biblia, nemaîntâlnit în istoria interpretării biblice creștine. Esențială pentru o asemenea lectură e relația lui Dumnezeu cu Israel, cristalizată în jurul legământului: o relație intensificată în Cristos, prin aceea că revelează neevreilor mai mult decât cunoscuseră în prealabil. Însă în nici un caz relația lui Israel cu Dumnezeu nu e abrogată. Perspectiva validează, nu lasă deoparte concepția iudaică obișnuită despre Scriptură. Mai mult, Scriptura vorbește și despre istoria altor popoare (neamurile păgâne sau *goyim*) în relație cu Israel, un punct pe care probabil cititorii evrei nu l-ar tăgădui. Însă nu afirmă că neevreii își vor însuși într-o bună zi făgăduințele lui Israel prin intermediul unui legământ mai nou și mai bun. Păgânii sunt alte popoare cu care Dumnezeul lui Israel intră în relație. În definitiv, aspectul e subînțeles în episodul binecuvântării lui Noe, strămoșul întregului neam omenesc, cum au afirmat dintotdeauna interpretările iudaice tradiționale. Teza lui Soulen consideră că modelul căderii și răscumpărării, pe care creștinii l-au folosit în mod tradițional pentru a-și structura interpretarea globală a Bibliei, ignoră prea lesne povestea lui Israel și a neamurilor, introducând o temă fals universalizatoare într-o carte foarte legată de un popor anume, Israel, și de relațiile lui cu lumea exterioară.

Lucrarea lui Soulen îi provoacă pe creștini să asculte mărturia Bibliei ebraice fără a-i impune o schemă teologică prestabilită, bazată

1. Soulen, *The God of Israel*.

pe Noul Testament. După o reflecție teologică îndelungată, creștinii ar putea ajunge la o utilizare creștină mai fructuoasă a Bibliei ebraice, care va depăși supersesionismul, dar în care noutatea lui Cristos va fi celebrată cu adevărat ca veste bună pentru lumea întreagă, neevrei și evrei deopotrivă. Evreii nu s-ar afla sub presiunea abandonării iudaismul. Dimpotrivă, creștinii îl vor sărbători și recunoaște ca înzestrat cu valoare eternă. Cu toate că propunerea e seducătoare, nu cred că are vreo corespondență în lectura creștină a Bibliei ebraice, care (de la Pavel încôace) a urmat mereu modelul nenorocirii și misiunii de izbăvire ce universalizează mesajul Bibliei, relativizându-i totodată caracterul iudaic. Teza deschide totuși o întrebare captivantă: În ce fel citea Isus însuși Scripturile iudaice? Se socotea izbăvitorul lumii de păcate – modelul creștin de mai târziu –, ori doar un învățător evreu ce căuta să sporească adeziunea evreilor la Tora cu ajutorul unei învățături morale radicale? A doua perspectivă este specifică mișcării „Isus Evreul” din studiile moderne¹, care îl separă net pe Isus de Pavel și consideră că Pavel a „deiudaizat” mesajul lui Isus. Dacă lucrurile stau așa, atunci argumentul lui Soulen poate fi văzut ca o revenire la modul în care înțelegea Isus logica Bibliei ebraice. Acest mod era contrar dezvoltării doctrinare survenite ulterior, caracterizat de schema împătrită despre care Soulen crede că a determinat majoritatea interpretărilor biblice creștine începând din secolul al II-lea. Teza lui Soulen tinde să ignore însă problema revendicărilor lui Isus că statutul său va inaugura un stadiu nou în relația lui Dumnezeu cu Israel sau poate că va grăbi sfârșitul vremurilor. Nu e foarte ușor să eliminăm din tradițiile evangheliilor conștiința lui Isus în legătură cu propriul destin rânduit de Dumnezeu și să rămânem cu un simplu învățător evreu, oricât de ieșit din comun ar fi fost.

INTERPRETAREA BIBLIEI EBRAICE ÎN IUDAISM

De fapt, în unele privințe, contrastul dintre abordarea iudaică și creștină a Bibliei este chiar mai radical decât am semnalat mai sus, deoarece în curentul dominant din iudaism Biblia ebraică n-a fost citită în mod obișnuit ca având un sens universal. La serviciul liturgic din

1. Mă gândesc la lucrări ca Géza Vermes, *Jesus the Jew: A Historian's Reading of the Gospels*, Fortuna/Collins, London, 1976; ediția a II-a, SCM Press, London, 1983; *idem*, *The Religion of Jesus the Jew*, SCM Press, London, 1993; și E.P. Sanders, *Jesus and Judaism*, SCM Press, London, 1985.

sinagogă¹ doar Pentateuhul se citește din scoară în scoară, din Profeți (care includ și cărțile istorice) citindu-se mici fragmente care însoțesc lecturile din Pentateuh. Majoritatea pasajelor din Profeți rămân necitite, prin urmare nu sunt familiare multor evrei practicanți. Scrierile – a treia parte a Bibliei ebraice, incluzând Psalmii, Proverbele, Ezra–Neemia și Cronici – nu se citesc deloc, afară de cele cinci suluri: Plângeri, Estera, Ecleeziastul, Cântarea Cântărilor și Rut, declamate la cinci sărbători mari, iar anumiți psalmi se întrebuintează cu regularitate. Nu există un ideal al citirii publice a întregii Biblie, ca în unele tradiții creștine, de pildă anglicanismul ori practica monastică. Spre deosebire de perspectiva creștină, lipsește cu totul ideea că Biblia formează un întreg narativ.

În comentariile rabinice, fragmentele biblice sunt interpretate individual, adesea indiferent de contextul lor din Scriptură; și cu toate că *midrașim* (pluralul termenului *midraș*) – comentariile iudaice tradiționale la cărțile biblice – conțin numeroase povestioare, de obicei ele sunt anecdote individuale, nu parte dintr-un cadru narativ general. În proporție covârșitoare, istorisirile din Scriptură sunt cernute în căutarea învățăturilor despre supunerea față de Tora, nu pentru contribuția lor la vreo schemă teleologică de mântuire sau răscumărare, de altfel absentă în mare măsură. Cercetătorii evrei pot scrie articole cu subtitluri de genul „De ce evreii nu citesc cărți întregi”², care dau de înțeles că interpretarea biblică iudaică nu se concentrează asupra cărților întregi, cu atât mai puțin asupra colecției scripturare în totalitatea ei, ci pe fragmentare. În exegeza iudaică tradițională, toată Scriptura formează un fel de antologie enormă de spuse (întru câtva ca Proverbele), fără o anumită ordine sau un anumit fir călăuzitor – potrivit unei maxime rabinice foarte importante, „în Scriptură nu există înainte sau după”³ –, astfel încât un pasaj mai vechi poate fi interpretat în lumina unuia mai recent, și invers, ca și cum toate cărțile s-ar fi scris deodată – în veșnicia lui Dumnezeu, de fapt. Iată cum a fost caracterizată abordarea biblică a rabinilor: o „segmentare

1. În legătură cu utilizarea Bibliei în sinagogă la oficiul liturgic v. Elsie Stern, „Concepts of Scripture in the Synagogue Service”, capitolul 2 din Benjamin D. Sommer (coord.), *Jewish Concepts of Scripture*, New York University Press, New York și London, 2012; v. Berlin și Brettler (coord.), *The Jewish Study Bible*, pp. 2231–2233 pentru un tabel care prezintă lecturile utilizate în serviciul sinagogal.

2. Benjamin D. Sommer, „The Scroll of Isaiah as Jewish Scripture, or, Why Jewish Don't Read Books”, *Society of Biblical Literature 1996 Seminar Papers*, Scholars Press, Atlanta, Georgia, 1996, pp. 225–242.

3. Ori „mai devreme și mai târziu”.

a Bibliei ebraice într-o micro-Scriptură. Fiecare semn poate fi analizat de unul singur, fiecare cuvânt poate avea înțelesuri diferite, fiecare propoziție diferite teme și fiecare povestire poate avea multiple conexiuni cu alte povestiri⁴¹. Asupra acestui mod de a vedea Biblia vom reveni în capitolul 14.

Așadar, se poate afirma nu atât că iudaismul întrebuițează Scripturile pentru a extrage o cu totul altă narațiune de ansamblu decât creștinismul, cât că preocuparea pentru o lectură integratoare este o preocupare specific creștină. Bineînțeles, oricine citește întregul Vechi Testament vede imediat că el deapănă o poveste continuă de la creație până la sfârșitul exilului și că apoi furnizează niște informații sporadice despre viața sub stăpânitorii persani și elenistici ai Egiptului și Siriei. Însă luarea în considerare a întregului Vechi Testament de la un capăt la altul constituie o preocupare creștină. Citind doar Tora – Pentateuhul, primele cinci cărți de la Geneză la Deuteronom –, citim despre credincioșia lui Dumnezeu față de patriarhi, despre legea dată prin Moise și dăruirea Țării Făgăduite, care se va împlini sub Iosua. Însă relatările acestor fapte, cu alte cuvinte istoria călăuzirii dumnezeiești, răzvrătirea lui Israel și mila lui Dumnezeu, se găsesc toate în afara Torei și, pentru iudaism, nu au același caracter central ca în cazul creștinilor. Mulți evrei cunosc extrem de bine restul Scripturilor – din literatura rabinică reiese clar că majoritatea înțelepților învățau aproape pe de rost Profetii și Scrierile, cum învățau și Tora –, însă această cunoaștere nu reprezintă pentru toți o parte esențială a religiei, cum e cunoașterea Torei.

În iudaismul modern – nu știm de când datează uzanța, însă cu siguranță din timpurile talmudice –, de sabatul numit *Simchat Torah*, „veselirea în lege“, se citește secțiunea finală a Deuteronomului (când Israel se află la hotarul Țării Făgăduite), urmată imediat de prima secțiune din Geneză, care ia de la capăt ciclul anual al citirii Torei. Povestirea nu continuă cu Iosua, ca în Biblia creștină; Iosua este prima carte din Profeti, a doua diviziune, mai puțin importantă, a Bibliei iudaice. Impresia creștinilor că Iosua urmează după Deuteronom așa cum Exodul urmează după Geneză e străină iudaismului, care este conștient că toate aceste cărți sunt suluri separate.

În perioada modernă studiul Bibliei s-a dezvoltat mai mult în Israel decât în diaspora, ca parte a eforturilor de a conferi statului o identitate nu atât religioasă, cât culturală – de pildă, în armată li se dă recruților o Biblie ebraică de buzunar. În mod tradițional, evreii orto-

1. Samely, *Forms of Rabbinic Literature*, p. 86.

docși au studiat Talmudul, nu Biblia, chiar dacă Talmudul face constant referire la texte biblice. Afirmția curentă că evreii și creștinii „împărtășesc același Vechi Testament“, deși au păreri divergente în privința celui Nou, ignoră cât de diferite sunt funcțiile pe care le îndeplinesc și le-au îndeplinit, cel puțin din secolul al II-lea d.Cr., aceste cărți în fiecare dintre cele două religii. Creștinismul a elaborat o doctrină despre mântuire cu totul diferită de cea a iudaismului, rezumabilă în schema identificată de Soulen: creație, cădere în păcat, răscumpărare, desăvârșire ultimă, toate privind întregul neam omenesc. În iudaism, în schimb, ideile privind mântuirea sunt strâns legate de soarta lui Israel, soartă care depinde de respectarea Torei dumnezeiești.

Putem specula mai departe, spunând că, spre deosebire de creștinism, iudaismul nici nu e de fapt o religie a mântuirii. Un articol din săptămânalul englezesc *The Church Times* începea așa:

Religiile se preocupă, înainte de toate, de mântuire – de lucrurile care merg pe dos în condiția umană și de remedii lor. În consecință, credințele lor se axează pe aspectele *de care* și *pentru care* trebuie să fim mântuiți și pe cum se poate realiza această mântuire.¹

Cazul iudaismului, cea mai apropiată rudă a creștinismului, arată că această afirmație nu e nici pe departe valabilă la modul universal. Nu toate religiile au ca obiect mântuirea de starea degradată a omului: e posibil ca, pentru o religie, omenirea sau individul să nu fie afundați într-o mizerie ontologică din care trebui mântuiți, iar iudaismul e o astfel de religie. În cuvintele lui Dietrich Bonhoeffer (1906–1945), „credința Vechiului Testament nu e o religie a răscumpărării“². Ca multe alte religii, iudaismul recunoaște păcatul și slăbiciunea omului. Dar, spre deosebire de creștinism, nu sugerează că ele sunt o genune atât de adâncă încât e nevoie ca Dumnezeu să intervină în mod spectaculos pentru izbăvirea neamului omenesc. Mai mult decât atât, iudaismul nu se interesează prea mult de restul omenirii. Are teorii despre binele și obligațiile etice revenite neevreilor, de pildă teoria așa-numitelor legi noahice, chipurile făcute cunoscute întregii omeniri prin Noe; și e conștient de existența profetiiilor despre intrarea păgânilor în iudaism în ziua de pe urmă. Dar acestea sunt chestiuni marginale, iar evreii nu se gândesc la ele mai mult decât

1. Jeff Astley, „Only God Can Cure and Free Us“, *Church Times*, 4 martie 2016, p. 19.

2. Dietrich Bonhoeffer, *Letters and Papers from Prison*, Macmillan, New York, 1972, p. 336; citat în Soulen, *The God of Israel*, p. 149.

la păcatul lui Adam. Creștinii tind să judece iudaismul după modelul creștinismului, întrebând ce au de zis evreii despre păcatul original și mântuire. Dacă am căuta cu atenție se prea poate să găsim învățături iudaice pe aceste teme. Însă acestea nu sunt nucleul iudaismului, iar a pune un set de întrebări creștine la care vom căuta apoi răspunsuri iudaice înseamnă a înțelege greșit geniul deosebit al celor două credințe. Am văzut deja că în perioada neotestamentară au existat în iudaism curente interesate de aceste teme, însă interesul pentru ele nu s-a perpetuat în iudaismul rabinic. Așadar, așa cum s-a întâmplat cu diverse aspecte ale religiei, iudaismul și creștinismul au citit Biblia ebraică în moduri divergente.

VECHI ȘI NOU

Nu toți creștinii găsesc acceptabilă ideea unei deosebiri substanțiale între Testamente, pe care o îndepărtează expeditiv cu termenul de „marcionism“, cu referire la vestitul eretic din secolul al II-lea ce învăța că dumnezeii din cele două Testamente sunt pur și simplu doi dumnezei diferiți, un dumnezeu rău care a creat lumea (Vechiul Testament) și un Dumnezeu bun care a răscumpărat-o (Noul Testament) – v. capitolul 7.¹ Partida dominantă în creștinismul timpuriu a respins marcionismul în secolul al II-lea. Autorilor creștini li se părea crucial faptul că Dumnezeu lui Isus Cristos trebuie să fie și creatorul universului. Isus însuși credea fără doar și poate în acest Dumnezeu. La vremea când asimilase și învățătura lui Isus, și pe cea a lui Pavel, Biserica avea o religie care înțelegea Biblia potrivit unui model destul de apropiat de cele patru stadii identificate de Soulen. Creștinii din secolele al II-lea și al III-lea care au dezvoltat această perspectivă nu inventau ceva nou, ci trăgeau consecințele doctrinei propovăduite de Isus și Pavel. Interpretarea lor se extinde cu mult peste sensul natural al Bibliei ebraice, iar cu privire la relația dintre Dumnezeu și neamul omenesc emite revendicări și sugestii noi care nu contrazic Vechiul Testament, dar ies din granițele lui.

Ulterior, creștinii au început să tâlcuiască Vechiul Testament ca și cum textul ar învăța deja aceste idei noi, proces în care i-au distorsionat înțelesul natural, deoarece voiau să contopească două Testamente într-un tot unitar. Și asta în ciuda faptului că ambele spun

1. V. capitolul 10.

istoriei considerabil diferite, iar pentru creștini, istoria neotestamentară avea întotdeauna precedentă asupra celei veterotestamentare. La nivel practic, asta s-a tradus într-o recitare creativă a Vechiului Testament, ca și cum Biblia ebraică ar vorbi prin glasul Noului Testament. După cum am văzut, la începuturi asta se făcea argumentând că, în realitate, Vechiul Testament fusese dintotdeauna o carte creștină – aceasta este, de exemplu, soluția din *Epistola lui Barnaba*.¹ Însă în a doua jumătate a secolului al II-lea – pe timpul lui Origen – se elaboraseră metode mai sofisticate de interpretare a Vechiului Testament, care considerau că textul său are un sens natural, literal, de suprafață, dar concomitent și un înțeles mai profund care anticipa pe Isus și Noul Testament. Vom examina aceste metode în capitolul 14.

În fond, nu există o singură modalitate corectă de a citi Vechiul Testament/Biblia ebraică: vorbim de o culegere uriașă, eterogenă de materiale căreia nu i se poate conferi o unitate decât impunându-i-se o schemă interpretativă sau alta. Evreii și creștinii au folosit scheme diferite, însă nici unii, nici alții nu reușesc să cuprindă toate cărțile. Și nu e deloc ușor să ne dăm seama cum ar putea vreo schemă s-o facă, dată fiind varietatea colecției biblice. Ambele credințe au insistat ca Vechiul Testament să spună povestea pe care doreau ele să o spună. O asemenea insistență asupra textului pretinde că Biblia ne determină credința, când, în realitate, sistemul de credințe din ambele religii e în mare măsură independent de Scripturi, pe care fiecare religie le citește conform propriilor doctrine principale. Scriptura constituie o resursă pentru ambele religii, însă nu a constituit un factor determinant pentru evoluția concretă a nici uneia dintre ele.

CITIREA NOULUI TESTAMENT

Capitolul de față a vorbit mai ales de Vechiul Testament/Biblia ebraică, fiindcă interpreții evrei și creștini au polemizat cu privire la el, identificând teme diferite ca nucleu al acestuia. Însă în creștinism se mai pune și problema unității tematice a Noului Testament. Și aici constatăm, în cel mai bun caz, o potrivire vagă între elementele pe care Biserica le învață ca esențiale pentru credința creștină și Scripturile care au reprezentat principala lor sursă de legitimare. Cel târziu

1. V. capitolul 10.

în timpul lui Irineu, spre sfârșitul secolului al II-lea d.Cr., se poate face apel la așa-numita „regulă a credinței“, un sumar al elementelor fundamentale din credința creștină, analog crezurilor și, de fapt, aflat la baza lor. Regula credinței este o cheie de interpretare a Bibliei și concomitent un rezumat al conținuturilor sale: între cele două există un fel de feedback reciproc. La citirea Noului Testament, regula credinței furnizează un cadru interpretativ care îi spune cititorului pe ce să pună accentul, care sunt temele principale ale cărților, ce anume conține nucleul credinței și ce anume se află la periferie. Concomitent, Biblia alimentează regula credinței și o complinește cu amănunte. „Regula credinței“, scrie Eugen J. Pentiuc, „poate fi comparată cu suportul unei canavale alcătuite din diverse texte scripturale. Interpretării se bucură de libertate considerabilă, cu condiția să acorde atenția cuvenită suportului.“¹

O enunțare timpurie a regulii credinței ar fi următoarea, din Irineu, care spune că toți creștinii cred

într-un singur Dumnezeu-Tatăl Atotputernic, „Care a făcut cerul și pământul și marea și toate cele ce sunt în ele“, și într-un singur Cristos Iisus, Fiul lui Dumnezeu, Care S-a întrupat pentru mântuirea noastră, și în Duhul Sfânt, Care a vestit prin profeți iconomiile, venirea, nașterea din Fecioară, Pătimirea, Învierea din morți, Înălțarea cu trupul la ceruri a Celui iubit, Cristos Iisus, Domnul nostru, și venirea Lui din ceruri în slava Tatălui „ca să le recapituleze pe toate“ și să învieze tot trupul întregului neam omenesc.*

Mărturisirea derivă evident din Noul Testament; dar, poate mai puțin evident, pune diferit accentele față de Noul Testament citit în ansamblu.

Mai întâi, are caracter trinitar, organizat – asemenea crezurilor de mai târziu – în jurul naturii lui Dumnezeu ca Tată, Fiu și Duh Sfânt. În Noul Testament există o singură referință explicită la Dumnezeu ca Treime, Matei 28:19, unde după înviere Isus le poruncește ucenicilor: „Duceți-vă și faceți ucenici din toate neamurile, botezându-i în Numele Tatălui și al Fiului și al Sfântului Duh“². Mulți cercetători cred că porunca a fost adăugată în lumina doctrinei trinitare de mai

1. Eugen J. Pentiuc, *The Old Testament in Eastern Orthodox Tradition*, Oxford University Press, New York și Oxford, 2014, p. 148.

* Traducere preluată din Sfântul Irineu de Lyon, *Împotriva ereziilor. Combatere și răsturnare a gnozei cu nume mincinoase*, Cartea I, trad. din greacă și latină, introducere și note de Petru Molodeț, Editura IBMO, București, 2017.

2. În KJV/AV mai apare și 1 Ioan 5:7, care spune: „Căci sunt trei care mărturisesc în cer: Tatăl, Cuvântul și Duhul Sfânt, și acești trei una sunt.“ Însă versetul reprezintă cu certitudine o interpolare foarte târzie în text, numită tehnic *Comma Ioanneum*. V. observațiile din capitolul 16.

târziu. Ar mai fi și 2 Corinteni 13:14: „Harul Domnului Isus Cristos și dragostea lui Dumnezeu și împărtășirea Sfântului Duh să fie cu voi cu toți.“ Dar e greu de argumentat că în Noul Testament doctrina Treimii este esențială, așa cum e în formularea lui Irineu. Unele locuri, spre exemplu, îl înfățișează pe Isus ca subordonat categoric lui Dumnezeu Tatăl, într-un mod considerat ulterior eretic. Bunăoară în 1 Corinteni 15:28 citim: „Când toate lucrurile Îi vor fi supuse, atunci chiar și Fiul Se va supune Celui ce I-a supus toate lucrurile, pentru ca Dumnezeu să fie totul în toți“. Prin urmare, din Noul Testament cam lipsesc referințele la Dumnezeul-Treime.

La fel, „venirea și nașterea dintr-o fecioară“ se întemeiază pe istorisirile de la începutul lui Matei și Luca, însă Noul Testament nu le mai pomeneste nicăieri altundeva. Pavel, mai cu seamă, nu menționează zămislirea feciorelnică a lui Isus, dar nici celelalte cărți neotestamentare, inclusiv Marcu și Ioan, Fapte și epistolele nepauline. „Recapitularea tuturor lucrurilor“ e o trăsătură specifică a teologiei lui Irineu: pentru el, Isus repetă și desăvârșește în sine călăuzirea poporului lui Israel de către Dumnezeu și, de fapt, a întregului univers. Însă ideea nu apare limpede în Noul Testament.

Pe de altă parte, multe din cele spuse în evangheliile despre Isus, despre învățătura lui, despre vindecările și celelalte minuni săvârșite de el nu sunt menționate în regula credinței de la Irineu, și nici în crezurile de mai târziu. Rudolf Bultmann a afirmat că în Evanghelia lui Ioan „Vestitorul a devenit Cel Vestit“, cu alte cuvinte că, din acela care vorbea despre Împărăția viitoare a lui Dumnezeu și învăța lumea cum să trăiască în lumina ei, Isus a ajuns el însuși conținutul propovăduirii creștine. În locul unei evanghelii propovăduite *de* Isus, creștinii au ajuns să creadă într-o evanghelie *despre* Isus. Cu siguranță această evoluție avansase și mai mult în vremea lui Irineu, a cărui regulă a credinței vede în Isus persoana care face obiectul mesajului creștin. În acest proces, conținutul învățăturii lui Isus e minimalizat. Știm că Irineu cunoștea și prețuia învățătura evangheliilor, însă nu o prezintă ca esențială pentru convingerile creștine de bază: creștinii trebuie să creadă în zămislirea feciorelnică, în învierea, înălțarea și a Doua Venire a lui Isus la judecată. Asta amintește de Pavel, care, la fel, nu spune practic nimic despre învățătura lui Isus, ori despre vindecările și celelalte minuni săvârșite de el, cu riscul de a eclipsa mare parte din conținutul evangheliilor.

Prin urmare, subiectul Noului Testament, așa cum se conturează din regula credinței formulată de Biserică, e pronunțat paulină și ioa-neică și apelează în măsură mult mai mică la evangheliile sinoptice.

Ca și celelalte hermeneutici creștine și iudaice ale Vechiului Testament/Bibliei ebraice, nu e o distorsionare completă a ideilor biblice, dar e selectivă și pune accentul pe alte aspecte decât ar fi de așteptat la o lectură nemijlocită a Bibliei. Potrivit Noului Testament, lucrarea lui Dumnezeu e parte dintr-un plan de izbăvire a neamului omenesc, în conformitate cu interpretarea dată Vechiului Testament. Isus Cristos îi mântuiește pe oameni prin venirea, moartea, învierea și înălțarea lui ca om, și se va întoarce în slavă la Judecata de pe urmă. Acesta a fost nucleul învățaturii creștine încă din secolul al II-lea. Înainte de Irineu se găsește deja la Iustin Martirul:

El S-a născut ca om din Fecioară și a fost numit Isus, iar după ce a fost răstignit și după ce a murit, a înviat și S-a suit la cer.¹

Însă nu surprinde direcția de ansamblu a Noului Testament, care îl înfățișează pe Isus ca învățător într-o măsură mult mai mare decât reiese din regula credinței. De remarcat, de asemenea, insistența asupra lui Dumnezeu în calitate de creator, o temă minoră în Noul Testament, deși s-ar putea argumenta că Noul Testament o presupune. La scriitorii din secolul al II-lea, sublinierea acestui punct ar putea oglindi necesitatea de a combate marcionismul și alte sisteme de gândire care denigrau lumea creată sau chiar o puneau pe seama operei unui dumnezeu rău sau inferior (cum făcea Marcion). În perioada neotestamentară, calitatea de creator a unicului Dumnezeu era un fapt de la sine înțeles și nu constituia deocamdată o chestiune controversată.

Așadar, regula credinței întâlnită la învățătorii creștini din secolul al II-lea e firește compatibilă cu Noul Testament, însă nu e chiar rezultatul la care ar ajunge cititorii Noului Testament lăsați să decidă singuri. Accentul cade pe aspecte destul de diferite. La baza ei se află aceeași schemă împătrită, identificată de Soulen în lectura creștină a Vechiului Testament/Bibliei ebraice: creație, cădere în păcat, restaurare în Cristos, desăvârșire la Judecata de pe urmă. Toate aceste elemente figurează în Noul Testament, însă la o simplă citire a evangheliilor sinoptice ori a epistolelor nepauline, de pildă, nu le-am insera ca patru elemente egale într-o schemă de ansamblu. Schema se inspiră esențialmente din Ioan și Pavel. Asta nu înseamnă că a fost impusă

1. Iustin, *Apologia I*, capitolul 46. Formularea se apropie foarte mult de cea din crezurile creștine de mai târziu, de pildă cele numite *Simbolul apostolic* și *Crezul de la Niceea*. [Citatul din Iustin este preluat din *Scrierile Părinților apostolici*, traducere, note și indici de D. Fecioru, Editura Institutului Biblic și de Misiune al Bisericii Ortodoxe Române, București, 1979 – n.tr.]

artificial Noului Testament, cum se poate susține că s-a procedat cu cel Vechi; însă deplasează accentul de pe Isus ca Vestitor, mutându-l asupra lui Isus Cel Vestit, și îl plasează pe Isus într-un context trinitar de care Noul Testament e doar vag conștient.

CĂUTAREA UNUI SUBIECT AL BIBLIEI

Găsirea unei teme centrale într-o operă atât de lungă și variată ca Biblia constituie o misiune dificilă, poate chiar o încercare zadarnică. După cum am văzut, în ceea ce privește Biblia ebraică, multe curente din iudaism nici măcar nu se preocupă de ea, ci identifică unitatea iudaismului ca religie în anumite modele de credință și, mai presus de toate, în practică. Aceste modele se raportează destul de rar și indirect la textul biblic. Iudaismul nu este și nu se pretinde o religie eminentemente biblică, ci ar putea fi definit mai degrabă ca „o literatură și un set de practici corelate cu ea”¹, fără a afirma în vreun fel că uzanțele respective derivă direct din literatură și fără presupunerea că literatura dictează credința. Creștinismul, așa cum s-a dezvoltat cu începere din secolul al II-lea d.Cr., s-a concentrat într-o proporție mult mai mare pe credință, prin urmare a fost nevoit să definească relația dintre credința corectă și canonul biblic.

În acest proces, creștinii au fost obligați să pună la punct o hermeneutică, adică un cadru de înțelegere în limitele căruia trebuie interpretată Biblia. Faptul a adus cu sine regula credinței, care surprinde acele aspecte ale textelor biblice pe care primii creștini le socoteau centrale și le minimalizează pe celelalte. Pentru un creștin modern, selecția e mai puțin evidentă. De ce, bunăoară, înălțarea trupeză a lui Isus – menționată doar de două ori în Noul Testament, la sfârșitul lui Luca și la începutul Faptelor² (Luca 24:51, în unele

1. Howard Wettstein, „God's Struggles”, în Michael Bergmann, Michael J. Murray și Michael C. Rea (coord.), *Divine Evil? The Moral Character of the God of Abraham*, Oxford University Press, Oxford, 2011, p. 331.

2. Deși Faptele Apostolilor nu au cum să dateze mai devreme de a doua jumătate a secolului I d.Cr., ca al doilea volum la Luca, mulți consideră că discursurile din ea (cele rostite de Pavel, Petru și alții) se bazează pe propovăduirea autentică din bisericile de atunci, vorbind pe larg despre Isus ca făptuitor de minuni și învățător. V., de exemplu, Fapte 2:22 și 10:36–38. Studiul clasic al discursurilor este Martin Dibelius, „The Speeches of Acts and Ancient Historiography”, în Heinrich Greeven (coord.), *Studies in the Acts of the Apostles*, SCM Press, London, 1956.

manuscrise și Fapte 1:9) – a fost considerată suficient de importantă cât să intre în regulă, câtă vreme învățătura și vindecările lui nu sunt pomenite, deși ocupă un segment imens din evanghelii și sunt scoase în evidență în discursurile din Fapte? De ce a devenit limbajul trinitar atât de important pentru structura regulii, când Noul Testament de-abia dacă-l cunoaște? Răspunsul e că toate aceste aspecte au pus probleme Bisericii în secolul al II-lea, iar aceasta, în consecință, a interpretat Noul Testament în lumina lor. Noul Testament devine răspunsul la niște întrebări care nu corespund prea exact celor pe care le puseseră la origine autorii săi. Ca orice text ce dăinuie peste timp, a cunoscut o succesiune de perspective variate. Abia în modernitate ne-am dat seama de asta și am izbutit să desprindem textul original de straturile interpretative acumulate peste el – ori cel puțin credem că am reușit.

Mekilta Rabinului Ișmael este un comentariu iudaic la a doua jumătate a cărții Exodului. Probabil a fost întocmit sintetizând materiale din diverse epoci, cândva în secolul al II-lea d.Cr.¹ Se ocupă în primul rând de felul cum trebuie respectate diversele fragmente legislative din Exod, care începând cu capitolul 20 constă din legi și precepte privind viața în societate și cultul la templu. În iudaism acest gen de învățătură se numește *halaha*, din verbul ebraic *halah*, care înseamnă „a merge” – cu alte cuvinte, sfaturi sau instrucțiuni de viață. (De obicei e pusă în contrast cu *hagada*, „narațiune”, termen desemnând învățătura ce ilustrează viața bună prin intermediul istorioarelor sau anecdotelor narative.) *Mekilta* este una dintre cele mai vechi culegeri de învățătură rabinică sub formă de comentariu scripturar. Se citește alături de *Mișna*, codificată tot în secolul al II-lea sau al III-lea d.Cr., dar e aranjată pe teme, nu ca un comentariu la un anumit text biblic, și conține relativ puține materiale biblice. În această perioadă, după pierderea Templului, iudaismul se concentrase cu totul pe studiul și respectarea textului biblic și pe stabilirea unui stil de viață în care putem recunoaște strămoșul ortodoxiei iudaice de azi. Liderii lui spirituali erau rabinii, esențialmente învățători care-și transmiteau instrucția prin viu grai unor grupuri de ucenici. Celor care au activat din secolul I până la jumătatea celui de-al III-lea d.Cr. li se spune *tannaim*, „transmițători”.

Un pasaj tipic din *Mekilta* privește obiceiul iudaic de a lega pe frunte și pe brațul stâng un mic sul conținând anumite texte biblice înainte de începutul rugăciunii.² Gestul e socotit îndeplinirea instrucțiunilor din Exod 13:6–9 privind ținerea Paștelui:

1. V. Azzan Yadin, *Scripture as Logos: Rabbi Ishmael and the Origins of Midrash*, University of Pennsylvania Press, Philadelphia, 2004.

2. V. analiza pasajului în Henning Graf Reventlow, *Epochen der Bibelauslegung, Band I: Vom Alten Testament bis Origenes*, C.H. Beck, München, 1990, pp. 108–109, căruia îi sunt îndatorat.

Timp de șapte zile să mănânci azimi. Să spui atunci fiului tău: „Aceasta este spre pomenirea celor ce a făcut Domnul pentru mine când am ieșit din Egipt.“ Să-ți fie ca un semn pe mână și ca un semn de aducere aminte pe frunte, între ochii tăi, pentru ca Legea Domnului să fie totdeauna în gura ta; căci cu mână puternică te-a scos Domnul din Egipt.

Fraza „ca un semn pe mână“ e luată în înțeles literal, nu metaforic, și ca desemnând brațul, nu mâna – din diverse motive pe care *Mekilta* le expune de-a fir a păr. Se ajunge apoi la întrebarea de ce brațul *stâng*? „Tu spui că e stângul“, continuă textul, „dar nu cumva nu e așa, nu cumva e dreptul?“ Deși nu există dovezi directe, două texte insinuează că ar fi vorba de mâna stângă. În Isaia 48:13 citim: „Mâna Mea a întemeiat pământul și dreapta Mea a întins cerurile“; iar în Judecători 5:26, unde Iaela îl ucide pe comandantul inamic Sisera: „Cu o mână a luat țărșul și cu dreapta, ciocanul lucrătorilor“. Cum ajută aceste pasaje? Când e vorba de mâna dreaptă, ambele o menționează explicit, deci cuvântul „mână“, fără alte precizări ulterioare, se referă sigur la mâna stângă. Prin urmare, „semnul pe mână“ înseamnă negreșit „pe mâna stângă“ – sau pe brațul stâng.¹

Celor mai mulți cititori moderni, această metodă de argumentare li se va părea extrem de stranie. Mai întâi, textul din Exod 13:9 are fără îndoială sens metaforic: memoria exodului trebuie să-i fie israelitului aproape *de parcă* i-ar fi scrisă pe mână. Totuși, e de înțeles că s-a creat o manifestare fizică a poruncii. Mult mai deconcertantă este argumentația în legătură cu mâna stângă (sau brațul stâng). Înainte de toate, în citatul din Isaia 48 avem cu siguranță un paralelism: cele două jumătăți ale versetului se află în echilibru și pare probabil că ambele jumătăți se referă la mâna dreaptă, nu că Dumnezeu e închi-puit folosindu-și ambele mâini. De regulă, Dumnezeu săvârșește în Biblie miracolele cu mâna dreaptă, iar crearea lumii intră în această categorie. Posibil ca paralelismul să fie prezent și în Judecători, deși, ținând cont că Iaela îl omoară pe Sisera înfigându-i un țărș de cort în tâmplă, va fi avut nevoie de ambele mâini. Însă pare evident că nici unul dintre pasaje n-are legătură cu obiceiul purtării de *tefillin*, cum se numesc micile suluri. În ce fel ar putea textele din Isaia sau Judecători să demonstreze pe care braț trebuie purtate, chiar dacă e adevărat că în ele „mână“ nespecificată este stângă?

1. V. Jacob Z. Lauterbach, *Mekilta de-Rabbi Ishmael*, The Jewish Publication Society of America, Philadelphia, vol. 1, 1993, pp. 151–152: „Tractate *Pisha* on Exodus 13“. De asemenea, o discuție lungă justifică decizia de a interpreta „mână“ în sensul de „braț“

Vedem aici niște principii de interpretare rabinică timpurie. În primul rând, orice pasaj biblic poate arunca lumină asupra oricărui alt pasaj, indiferent că îi era cunoscut sau nu autorului celui de-al doilea pasaj. Un interpret modern s-ar întreba dacă autorul capitolului 13 din Exod cunoștea Isaia 48 sau Judecători 5, ca să se refere la ele. Pentru comentatorul rabinic, acest aspect nu constituie o problemă. Orice pasaj din Scriptură poate sprijini interpretarea oricărui alt pasaj, întrucât Scriptura formează un fel de rețea integrată, dotată cu ceea ce în zilele noastre s-ar numi intertextualitate: altfel zis, toate textele sunt legate între ele, independent de data sau de paternitatea lor literară (v. capitolul 13).

În al doilea rând, între texte nu trebuie neapărat să existe o conexiune: asemănarea cuvintelor e suficientă. Orice pasaj care conține cuvântul „mână” constituie o potențială dovadă pentru folosirea lui în textul din Exod, chiar dacă nu se referă nicidecum la același subiect. Ca și cum Biblia ar fi un soi de dicționar unde toate textele care conțin „mână” pot fi aduse ca dovezi pentru înțelesul cuvântului „mână” în pasajul particular discutat. Pe deasupra, asemănarea cuvintelor se poate extinde la omonime, cuvinte care seamănă doar parțial. De aceea, într-o omilie rabinică la episodul din Geneza 22, unde Avraam era cât pe ce să-l jertfească pe Isaac, punerea lui Avraam la încercare (în ebraică *nissah*) e corelată cu un verset din psalmul 60:4: „Ai dat celor ce se tem de Tine un steag (*nes*)”, iar autorul dezvoltă tema că Avraam e înălțat ca un steag, datorită ascultării sale în încercare.¹

În al treilea rând, fiecare trăsătură a textelor discutate e semnificativă. În cazul Isaia 48:13, faptul că cele două jumătăți ale versetului menționează „mână” și „dreapta” nu e probabil important în contextul creației. Dumnezeu e zugrăvit folosindu-și mâna puternică pentru a crea lumea, iar faptul că prima jumătate a versetului nu precizează ce mână folosește nu contează. Însă pentru interpreții rabinici nu există nimic în Biblie care să nu conteze. Dacă se omite specificarea mâinii, se omite fiindcă respectiva omisiune comunică ceva, iar în cazul de față comunică faptul că versetul se referă la mâna stângă a lui Dumnezeu. Poate, în mintea interpretului, Dumnezeu a preferat să nu spună „stânga” tocmai pentru ca versetul să

1. V. Samely, *Forms of Rabbinic Literature*, p. 212, citând *Genesis Rabbah* 55.

ajute mai târziu la rezolvarea chestiunii privind brațul pe care trebuie legate *tefillin*.

În al patrulea rând, cărțile biblice nu sunt percepute ca entități separate. Între versetul individual (ba chiar cuvântul individual) și ansamblul Scripturii nu există nivelul semnificativ de separație. Grațiile dintre cărți nu au însemnătate reală pentru interpretare. Ideea modernă că fiecare carte își are propria individualitate și propriul înțeles lipsește aproape integral din lectura rabinică. Alexander Samely scrie:

Adeseori, în interpretare sunt ignorate întreg episodul biblic, discursul profetic, codul juridic, cântul psalmodic și așa mai departe, în contextul căruia își îndeplinește funcția o propoziție biblică. Întregul literar nu e tratat ca fiind cu necesitate mai mare decât suma părților sale. Rabinii localizează sensul în primul rând în acea dimensiune a Scripturii care *poate fi citată* sau care formează o unitate sintactică de un fel sau altul.¹

În al cincilea rând, toate datinile și practicile au nevoie de o garanție biblică. Datina de a lega *tefillin* la rugăciune trebuie justificată recurgând la Biblie, deși în realitate nu se găsește nici o referință (literală) la ea, iar pasajele folosite în sprijinul legării lor pe brațul stâng nu sunt, *de fapt*, relevante. Însă rabinii ar fi contestat folosirea expresiei „de fapt” aici, deoarece modalitatea în care folosesc ei Biblia atribuie autoritate Bibliei. Invers, toată Biblia vorbește despre datini și practici – toată este *torah*.² În general, e cu neputință de stabilit dacă un text scripturar a generat o anumită sentință, ori dacă sentința a fost „proiectată retrospectiv” în textul biblic, cum ar zice un specialist modern. Pe de o parte, rabinii trăiau într-o lume impregnată complet de frazeologia biblică, iar pe de alta, aveau o Biblie pe care o citeau în conformitate cu datinile și practicile propriei forme de iudaism. Pentru ei, lipsa de potrivire la nivel literal între textul biblic și propriile practici era invizibilă.

Toate astea înseamnă că Biblia era citită cu totul altfel decât orice altă carte; probabil nici rabinii înșiși n-ar fi citit alte cărți în felul acesta. La citirea Scripturii se aplică ceva ce în perioada modernă s-ar numi „hermeneutică specială” – un set de tehnici de lectură rezervate exclusiv Bibliei. Biblia e văzută ca purtând o încărcătură

1. *Ibid*, p. 66.

2. Un scriitor creștin timpuriu care vede lucrurile într-o perspectivă asemănătoare e Clement Romanul, a cărui *Scrisoare către corinteni*, de la începutul secolului al II-lea, ar putea fi descrisă ca având caracteristici halahice: îi reunește pe toți eroii veterotestamentari pentru a sluji drept exemple de viață morală.

enormă de sens, în care orice trăsătură minusculă e potențial importantă. Nimic nu e lipsit de semnificație și nu se știe când un pasaj va deveni deodată util ajutând la hotărârea înțelesului altui pasaj. Nu există redundanță – nici o particularitate a textului nu e „întâmplătoare”; și nu există omisiuni insignifiante – așadar, în cazul prezent, faptul că mâna stângă nu e precizată are negreșit importanța lui. Scriptura e ca un puzzle imens ori ca o tapiserie complexă: nu seamănă câtuși de puțin cu nici o carte din câte s-ar putea scrie. O lectură simplă, superficială, nu poate fi decât o lectură falsă.

Acest gen de comentariu la Biblie se numește *midraš*, de la verbul *daraș*, care înseamnă „a cerceta”: scopul e pătrunderea tot mai adânc în textul biblic. Cine practică *midrašul* trebuie să știe Biblia pe de rost, astfel încât un cuvânt care presupune o explicație să evoce imediat același cuvânt din altă parte, ba chiar aceeași combinație de cuvinte, ori (ca în exemplul cu mâna stângă) o trăsătură particulară a formulării ce sugerează o asemănare.

Operele rabinice dialoghează între ele cam așa cum rabinii văd diferitele cărți și versete în dialog unele cu altele. Rabinii care apar în literatura midrașică tind să fie imaginați trăind într-un același interval temporal, până într-atât încât ocazional cinează împreună, deși e puțin probabil să fi fost contemporani; plus că orice text rabinic poate cita din orice alt text rabinic. În ochii rabinilor, Biblia e înzestrată cu aceleași caracteristici ca propriile lor texte, și propriile lor texte cu aceleași caracteristici ca Biblia. La fel ca în Scriptură, în textele rabinice nu există „înainte și după”; „pe cititorii a căror ingeniozitate se aventurează prea departe în construirea unei unități tematice acolo unde nu s-a intenționat una simpla juxtapunere nu îi oprește, iar pe cititorii care nu reușesc să identifice unitatea acolo unde a fost intenționată ea nu îi lămurește”¹.

Nu e foarte clar când s-a născut interpretarea biblică midrașică, însă dovezi ale ei apar deja în Noul Testament. Spre exemplu, Epistola către evrei discută textul din psalmul 95:7–11, unde Dumnezeu e înfățișat spunând că generația de israeliți plecați cu Moise din Egipt îl scârbise: din cauza neascultării lor neconținute, Dumnezeu s-a jurat că „n-au să intre în odihna lui”. Urmează apoi o lungă omilie (Evrei 3:12–4:11) elaborată în jurul termenului „odihnă”, căutând să demonstreze că pasajul este de fapt o prevestire a „odihnei” aduse de Isus adepților săi. Cititorul, se susține, ar putea gândi că Iosua (în greacă numele este identic cu Isus – *Iesou*s) a dat deja poporului „odihna”

1. Samely, *Forms of Rabbinic Literature*, p. 36.

când l-a dus în țara făgăduită. Însă, dacă ar fi așa, textul n-ar spune „nu vor intra în odihna mea“, ceea ce arată că există neapărat o altă „odihnă“ în care se va intra pe viitor. Și acea „odihnă“ e stăpânirea Sabatului veșnic pe care-l va da Dumnezeu ucenicilor lui Isus. Bineînțeles, interpretarea se deosebește de cea pe care ar fi dat-o un rabin, din moment ce îl presupune pe Isus ca figură cardinală; însă modalitatea de argumentare seamănă cu cea din textele rabinice ulterioare, pentru că exclude interpretările *prima facie* ale unui verset biblic în favoarea unei interpretări diferite, obținută după ce s-a sfredelit toată Scriptura, comparând text cu text.

Midrașul ca fenomen apare în toate genurile de scriere iudaică, inclusiv în marile colecții juridice, *Mișna* (compilată spre sfârșitul secolului al II-lea și la începutul celui de-al III-lea d.Cr.) și talmudurile de mai târziu, culegeri de comentarii la *Mișna*: Talmudul babilonian sau *Bavli* și Talmudul palestinian (de la Ierusalim), ori *Yerușalmi*. Ele sunt organizate în principal pe teme, recurgând la texte scripturale când se consideră necesar pentru argumentare. Mai există însă și niște texte lungi, numite chiar *midrașim*, printre cele mai vechi numărându-se *Mekilta*, alături de *Sifra* și *Sifre*.¹ Din Evul Mediu timpuriu avem „marele Midraș“, *Midraș Rabbah*, la cărțile Penta-teuhului și cele cinci suluri citite în serviciul liturgic: Cântarea Cântărilor, Plângeri, Estera, Eccleziastul și Rut, plus alte *midrașim*.

Multe materiale din *midrașim* nu sunt de natură halahică, ci haggadică.² Pe baza textului biblic rabinii țin istorioare, adesea snoave care probabil nu se voiau luate în serios. În *de Rabbi Eliezer*, care datează posibil din perioada tanaitică – secolul al II-lea sau al III-lea d.Cr. – apare un basm despre soarta berbecului jertfit de Avraam, potrivit Geneza 22. Dumnezeu îi poruncise lui Avraam să-l sacrifice pe Isaac, fiul preferat, însă în ultima clipă, când Avraam era gata să

1. Pentru o introducere în *Midraș*, v. Barry Holtz, „Midrash“, în Barry Holtz (coord.), *Back to the Sources: Reading the Classic Jewish Texts*, Summit, New York, 1984, pp. 177–211; Burt Visotzky, „Midrash“ și „Rabbinic Interpretation“ în *The New Interpreter's Dictionary of the Bible*, Abingdon, Nashville, 2006–2009, vol. 4, pp. 81–84 și 718–720; Rimon Kasher, „The Interpretation of Scripture in Rabbinic Literature“, în M.J. Mulder (coord.), *Mikra: Text, Translation, Reading and Interpretation of the Hebrew Bible in Ancient Judaism and Early Christianity*, Van Gorcum, Assen, 1988, pp. 547–594; mai detaliat, G. Stemberger și H.L. Strack, *Introduction to the Talmud and Midrash*, T&T Clark, Edinburgh, 1991, în special pp. 254–393; și, cel mai recent, Samely, *Forms of Rabbinic Literature*.

2. Uneori *aggadah* apare cu grafia *haggadah*, primul termen fiind aramaic, al doilea, ebraic.

facă gestul, Dumnezeu i-a oprit mâna printr-un înger, înlocuind jertfa cu un berbec:

Din acel berbec, care a fost creat la amurg, nimic n-a rămas fără de folos. Cenușa a alcătuit temelia altarului dinăuntru, întrebuințat pentru jertfa ispășitoare în Ziua Ispășirii. Tendoanele berbecului au fost coardele harpei la care cânta David. Blana berbecului a fost brâul ce încingea mijlocul lui Ilie. Cornul stâng al berbecului a trâmbițat revelația de pe Muntele Sinai. Cornul drept, care era mai mare decât cel stâng, e hărăzit pe viitor să sune în lumea care va veni, după cum s-a zis „în ziua aceea, se va suna cu trâmbița cea mare“ (Isaia 27:13), și cum s-a zis: „Și Domnul va fi împărat peste tot pământul“ (Zaharia 14:9).¹

Aici se vedește principiul rabinic că în Scriptură „nu există înainte și după“. Avraam, David, Ilie, revelația primită de Moise pe Sinai, Templul și lumea care va veni coexistă toate într-o singură dimensiune, iar berbecul contribuie la toate. Același lucru se mai poate observa și în următorul extras din *Mekilta*, unde trecutul, prezentul și viitorul se amestecă:

Vei afla că rugăciunile celor drepti sunt auzite dimineața. De unde știm de dimineața lui Avraam? Se spune: Avraam s-a sculat dis-de-dimineață [Geneza 22:3; urmează alte exemple din trecut]. De unde știm de diminețile profeților ce vor să vie? Se spune: Doamne, auzi-mi glasul dimineața! Dimineța, eu îmi îndrept rugăciunea spre Tine și aștept [Psalmi 5:3; urmează alte exemple din pasaje socotite prevestiri.] De unde știm despre diminețile lumii? Se spune: Se înnoiesc în fiecare dimineață. Și credincioșia ta este atât de mare [Plângeri 3:23].²

Midrașurile timpurii sunt opera generațiilor de rabini (*tannaim*) care au activat și pe teritoriul lui Israel, și în Babilonia în primele trei secole ale erei creștine. Variază între ele: mai există, de exemplu, o *Mekilta*, anume *Mekilta Rabinului Șimon bar Yohai*, care prezintă în tratarea Scripturii diferențe subtile împărtășite cu alte comentarii rabinice, de pildă cu *Sifre* și *Sifra*.³ Însă pentru observatorul din afară,

1. *Pirke a lui Rabbi Eliezer*, traducere de G. Friedlander, Sepher-Hermon Press, New York, ediția a IV-a, 1981, pp. 229–230. Am împrumutat citatul din Yvonne Sherwood, „Textual Carcasses and Isaac’s Scar, or What Jewish Interpretation Makes of the Violence that Almost Takes Place on Mt Moriah“, în Jonneke Bekkenkamp și Yvonne Sherwood (coord.), *Sanctified Aggression: Legacies of Biblical and Post-biblical Vocabularies of Violence*, T&T Clark International, London, 2003, pp. 22–43; citatul se găsește la p. 24.

2. *Mekilta de Rabbi Ishmael*, Tractate *Beshallah*, la Exod 14:24: Lauterbach, *Mekilta de Rabbi Ishmael*, pp. 237–239.

3. V. Azzan Yadin-Israel, „Concepts of Scripture in the Schools of Rabbi Akiva and Rabbi Ishmael“, în Sommer (coord.), *Jewish Concepts of Scriptures*, capitolul 4.

abordările midrașice au o unitate substanțială. James Kugel le rezumă ca bazate pe patru supoziții despre Biblie, care se suprapun cu ce am văzut deja.

Cea dintâi presupunere afirmă că Biblia este un text criptic și trebuie descifrat de cititor. Deși pare că este consemnarea rezultatului unor întâmplări, legi, cântări de laudă, în realitate este o urzeală de elemente interconectate care trimite către un sens mai profund. Fiecare verset în parte poartă un înțeles, și la fel, este semnificativă și interconectarea fiecărui verset cu orice alt verset, indiferent de cartea unde se află. Avem senzația că scrierile ar alcătui un discurs continuu. Cum atrage atenția Benjamin Sommer, începând din Evul Mediu iudeii au acordat preeminență anumitor istorisiri din Biblie, de pildă jertfirea lui Isaac, oprită în ultima clipă. Episodul este prezentat în Geneza 22, tradițional numită „Legarea lui Isaac“ (*Akedah* în ebraică). Însă o astfel de concepție nu există în textele iudaice anterioare, unde Geneza 22 e doar o colecție de versete individuale ce trebuie interpretate în raport cu alte versete, eventual din alte cărți decât Geneza.¹

A doua supoziție este că Biblia are întotdeauna relevanță, convingere împărtășită de majoritatea evreilor și creștinilor din toate timpurile. Răspunsul la întrebarea „aruncă Biblia lumină asupra problemei discutate?“ este întotdeauna da. Totul e să faci Biblia să vorbească, iar asta se poate realiza prin decodarea descrisă adineauri. A declara textul biblic învechit nici nu intră în discuție. Este o idee rabinică, întâlnită și la scriitori creștini timpurii, care a dăinuit până în ziua de azi.

În al treilea rând, Biblia nu conține contradicții, ci are o armonie desăvârșită. În midrașuri se depun multe eforturi de reconciliere a deosebirilor dintre pasaje sau versete care par să conteste această supoziție, mai ales dacă ele afectează chestiuni din practica religioasă. În capitolul 1 am pomenit strădaniile lui Anania, fiul lui Ezechia, care ar fi ars trei sute de butoaie de ulei stând până noaptea târziu ca să împace Ezechiel și Tora – ocolind astfel primejdia ca Ezechiel să fie declarat necanonic.

În al patrulea rând, potrivit rabinilor, Biblia e inspirată de Dumnezeu, nu un simplu produs omenesc. Se deosebește de toate celelalte cărți prin originea ei, nu doar prin conținut. Iată de ce poate fi tratată în modurile pe care le-am schițat adineauri, care nu s-ar aplica la nici

1. Benjamin D. Sommer, „Concepts of Scriptural Language in Midrash“, în *ibid.*, capitolul 5.

o altă carte. Avem aici încă o confirmare a faptului că pentru cei dintâi rabini Biblia constituia un canon, o listă fixă de cărți, din moment ce toate cărțile din canon au parte de acest tratament special, iar cărțile din afară nu. Aceasta e o dovadă mai bună decât toate listele seci ale cărților sfinte.

Aceste supoziții au dat naștere câtorva principii interpretative amănunțite. Prima codificare a lor e pusă pe seama lui Hillel, aproape contemporan cu Isus, despre care se spune că a propus șapte *middot*, sau reguli; în secolele următoare numărul a crescut, rabinul Ișmael (cel cu *Mekilta*) numărând treisprezece, iar interpreții ulteriori și mai multe. Unele sunt „legi logice“ general recunoscute – de exemplu că pornind de la un caz mai puțin însemnat se poate demonstra unul mai însemnat, ceea ce noi numim *a fortiori* (dacă de mânia trebuie să te ferești, cu atât mai mult de crimă!). În realitate însă, *middot* sunt codificări *post factum* ale modalităților rabinice de interpretare a Bibliei, nu reguli stabilite de rabini în vederea aplicării curente; mare parte din opera rabinică a fost instinctivă, ori învățată prin analogie, nu dirijată de reguli. Vom vedea că lucrul e valabil și în cazul regulilor de interpretare creștine.

Interpretarea biblică rabinică ne poate tulbura ca fiind arbitrară și chiar vicioasă, datorită modului cum jonglează cu Scriptura, fiind călăuzită de hotărârea de a găsi cu orice preț concluziile căutate. Astfel de judecăți nefavorabile, care în trecut au alimentat antisemitismul, sunt afirmate pe baza premisei că iudaismul e determinat de Biblie. Iudaismul este cu siguranță o religie care descinde din Biblie, însă el nu se limitează în nici un caz la propria moștenire biblică, chiar dacă pare uneori că se joacă cu textul biblic pentru a-și lămuri practicile și credințele. O face sugerând că respectivele practici și credințe sunt deja prezente în textul biblic, însă nu în mod literal. Ingeniozitatea în găsirea pasajelor ce par a facilita o interpretare, uneori prin procedee care par asocieri aleatorii de cuvinte, este expresia unei mari iubiri pentru Scriptură. Cu toate acestea, mulți neevrei o găsesc dezordonată și chiar arbitrară. Metoda se bucură de un nou avânt în interpretările literare recente ale Bibliei¹, pentru care asocierea aleatorie nu mai e văzută ca un inconvenient, și mai ales în interpretările de tip psihanalitic. Cum spune Alexander Samely, mi-drașul are, *avant la lettre*, ceva din postmodernism.

1. V. analiza din Daniel Boyarin, *Intertextuality and the Reading of Midrash*, Indiana University Press, Bloomington și Indianapolis, 1990.

Biblia (inclusiv Noul Testament) era o carte specială, presupunând principii speciale de interpretare și pentru primii creștini. După cum am văzut, Noul Testament dă unor pasaje veterotestamentare înțelesuri pe care le-am putea numi midrașice. Însă există și deosebiri importante față de stilurile interpretative iudaice. Creștinii nutreau sentimentul (cum am arătat în capitolul 13) că Scripturile relatează o narațiune coerentă despre intervenția lui Dumnezeu în istoria umană. Câteodată interpretau texte pe fragmente, în manieră într-o câțva rabinică, însă mai des îi interesa direcția generală și sensul unor pasaje considerate ca formând o unitate. Faptul că interpretării biblice creștine altă savoare în comparație cu cea iudaică, cel puțin de la sfârșitul secolului al II-lea încolo. La fel ca interpretarea rabinică, și cea creștină este convinsă că Biblia formează un tot, nefiind o simplă colecție de cărți individuale, iar o carte biblică poate fi folosită la interpretarea alteia. Seamănă, de asemenea, cu midrașul în aceea că se concentrează asupra dificultăților sau inconsecvențelor din text, deși într-o proporție mai mică.

Cam la vremea când se compila *Mekilta Rabinului Ișmael*, Origen, cel mai de seamă cărturar și învățător creștin timpuriu,¹ activa în Școala Catehetică din Alexandria, unde se născuse din părinți creștini. Tatăl lui fusese martirizat în 202 d.Cr. Spre deosebire de atâția autori creștini timpurii ale căror opere ne-au parvenit, Origen nu a fost episcop. Târziu în viață a fost hirotonit preot, dar asta a fost o decizie nefastă, având în vedere că s-a întâmplat la Cezareea în timpul unei călătorii în Țara Sfântă, stârnind dezaprobarea episcopului său din Alexandria. Origen s-a mutat la Cezareea, unde a predat până a fost arestat și torturat în timpul persecuției împăratului Decius, murind la scurtă vreme din cauza schingiuirilor.² (La Cezareea a alcătuit Hexapla, discutată în capitolul 12.)

La prima vedere, interpretarea biblică a lui Origen seamănă mult cu metodele rabinice. De exemplu, alexandrinul e atent la orice redundanță aparentă în topica pasajelor și dă explicații foarte asemănătoare cu cele rabinice. De pildă:

1. V. studiul lui Henri de Lubac, *History and Spirit: The Understanding of Scripture According to Origen*, Ignatius, San Francisco, 2007.

2. Pentru viața și epoca lui Origen, v. Jean Daniélou, *Origen*, Sheed and Ward, London, 1955; pentru interpretarea lui biblică, Henri de Lubac, *History and Spirit*.

Aparenta redundanță din Geneza 24:16, când spune și că Rebeca era „fecioară”, și că „nici un bărbat nu avusese legături cu ea”, demonstrează de fapt că ea era curată în trup și duh (*Hom. Gen.* 10, 4). Când Dumnezeu spune „am luat pe leviți din mijlocul copiilor lui Israel” (*Numeri* 3:12), cuvintele „din mijlocul” par de prisos. O căutare atentă a altor utilizări ale aceleiași expresii în Scriptură îi dezvăluie semnificația: „a sta în mijlocul” înseamnă a nu te întoarce niciodată la dreapta ori la stânga, adică a fi fără de păcat. Asta se poate spune doar despre Cristos (Ioan Botezătorul zice Cristos „stă în mijlocul vostru” [*Ioan* 1:26]). Despre drepti (care, firește, nu sunt fără de păcat) se poate spune totuși că „*locuiesc* [nu „stau”] în mijloc (ca în 2 Regi 4:13) și din numărul lor au fost aleși leviții. (*Hom. Num.* 3, 2, 3)¹

Argumentele de felul acesta l-ar fi făcut fericit pe orice rabin, cred eu. Tot într-o manieră rabinică, Origen găsește înțelesuri adânci în pasaje aparent repetitive și aride. Vom da un exemplu faimos: în omilia la cartea veterotestamentară a Numerilor, examinează *Numeri* 33:1–49. Pasajul enumeră cele patruzeci și două de locuri unde au poposit israeliții în drum spre țara făgăduită. De fiecare dată citim: „Au pornit din A și au tăbărât la B. Au pornit din B și au tăbărât la C” – și continuă așa până când cititorul modern va simți probabil că *ad infinitum* și cu siguranță *ad nauseam*. Majoritatea cititorilor de azi sar pasajul cu pricina, însă cititorii creștini timpurii simțeau că nu-și puteau permite acest lux: cartea Numerilor e Scriptură inspirată, iar pasajul are indubitabil un înțeles important. În interpretarea lui Origen, fragmentul învață că în viața creștinului sunt patruzeci și două de stadii, asemenea celor patruzeci și două de generații de la Avraam la Isus, conform *Matei* 1:17. (De remarcat că, pentru un comentator creștin, găsirea pasajelor corelate, în stilul rabinilor, se extinde acum la ambele Testamente.) Fiecare toponim are un înțeles simbolic; deși Origen n-a reușit mereu să sugereze semnificația unei anumite denumiri, celor mai multe le-a găsit înțelesuri și nu se îndoia că toate numele aveau o însemnătate.²

Slalomul printre mai multe cărți cu scopul de a găsi detalii ca numărul patruzeci și doi e specific rabinic și am crede că Origen a

1. Westerholm și Westerholm, *Reading Sacred Scripture*, p. 78.

2. La rabini, discuția acestui pasaj ia altă traiectorie. În *Tanhuma Mas'ei* 3 citim că marșurile israeliților se pot compara cu un rege al cărui fiu a căzut bolnav. „L-a dus într-un loc ca să-l tămăduiască, iar pe calea de întoarcere tatăl a început să istorisească toate popasurile [pe care le făcuseră], zicându-i: aici am dormit, aici ne-a fost frig, aici te-a durut capul. Așa și Cel Sfânt, binecuvântat fie El, îi zice lui Moise: «Istorisește-le toate locurile unde m-au mâniat».” David Stern comentează: „Așadar, o listă seacă de locuri de tabără din pustie e transformată într-o expresie a dragostei lui Dumnezeu pentru Israel”. V. Berlin și Brettler (coord.), *The Jewish Study Bible*, p. 1877.

fost influențat de evrei: vom vedea că indubitabil a avut contact cu câțiva. Însă constatăm și deosebiri considerabile. Asemenea rabinilor, Origen lucrează cu un model în care Biblia formează o unică rețea de înțelesuri interconectate: oricare parte poate fi elucidată cu ajutorul oricărei alte părți. De asemenea, pentru Origen și rabini deopotrivă, înțelesurile descoperite prin depistarea referințelor încrucișate se pot dovedi criptice: fără Matei 1:17, n-ar fi ghicit nimeni că cele patruzeci și două de popasuri simbolizează etapele vieții creștine. Însă abordarea rabinică utilizează arareori simbolurile, și nici nu sugerează un sens mai adânc, spiritual, al textelor. Rabinii tind să găsească paralele între părți de istorisiri biblice: de pildă în *Genesis Rabbah* 55, discutat mai sus, episoadele legării lui Isaac și circumciziei lui Ismael, celălalt fiu al lui Avraam, sunt tratate în corespondență unul cu celălalt, pe când înșeuarea măgarului de către Avraam (Geneza 22:3) amintește de cea a lui Balaam din Numeri 22:19.¹ Pe de altă parte, Origen scrie: „Nu vom presupune că întâmplări istorice sunt tipurile altor întâmplări istorice și lucrurile materiale ale altor lucruri materiale; ci că lucrurile materiale sunt tipuri ale celor spirituale, și întâmplările istorice ale realităților inteligibile”². La Origen, am putea spune, corespondențele sunt verticale – pământul corespunde cerului –, nu orizontale, ca la rabini.

Pentru Origen, interpretarea textului în sensul literal este adeseori semn de prostie. Scriind despre Geneză, comentează:

Ce om cuminte va putea crede că „s-a făcut seară și dimineață, ziua întâia” a doua și a treia, fără soare, fără lună și fără stele și să se fi încheiat ziua fără cer (despre care se știe că au fost create mai târziu)? Și cine poate fi atât de naiv, să-și închipuie că, tocmai ca un om, ca un țăran oarecare, „Dumnezeu a sădit o grădină în Eden”, spre răsărit și că în ea a făcut să răsară în chip văzut și sensibil un „pom al vieții”, încât cel care a gustat din roada lui cu dinții trupești să guste din viață și că, dimpotrivă, s-a împărtășit din „bine și rău” cel care a luat și a mușcat din pomul respectiv? Iar când se relatează că „Dumnezeu umbla prin rai în răcoarea serii” și că „Adam s-a ascuns printre pomi”, nu cred că se mai îndoiește cineva că aici se istorisesc simbolic unele taine prin mijlocirea unui fapt aparent dar care în realitate nu a avut loc.³

1. V. analiza acestui exemplu în Samely, *Forms of Rabbinic Literature*, pp. 182–183.

2. Origen, *Comentariu la Ioan*, 10:18. [Traducerea românească este preluată din Origen, *Scrieri alese*, partea a III-a, *Despre principii, Convorbiri cu Heracleide, Exortatie la martiriu*, col. PSB 8, studii introductive, trad. și note de Pr. Teodor Bodogae, Pr. Constantin Galeriu, Editura Institutului Biblic și de Misiune al Bisericii Ortodoxe Române, București, 1982 – n.tr.]

3. Citat în Daniélou, *Origen*, p. 180; v. și discuția din David Lawton, *Faith, Text and History: The Bible in English*, Harvester Wheatsheaf, New York și

În mod obișnuit abordarea lui Origen e descrisă ca alegorică. El interpretează persoane, locuri și lucruri din text nu ca indicând alte persoane și locuri, ci realități de pe un plan superior ori dintr-o lume simbolică. Dacă datorează ceva vreunui autor evreu, atunci datorează mai degrabă lui Filon, cărturarul alexandrin din secolul I î.Cr., care a scris în greacă, nu rabinilor care scriau în ebraică sau aramaică (în legătură cu Filon, v. capitolul 6). Filon era un platonician care credea, la fel ca Platon, în existența unei lumi a ideilor sau a formelor eterne mai presus de lumea simțurilor. Probabil că Origen nu trebuie considerat platonician¹, însă a împrumutat câteva instrumente interpretative de la Filon. Pentru acești gânditori, realitățile fizice mundane la care face Biblia referire indică în realitate elemente cerești ori spirituale, iar asta se putea discerne frecvent prin analizarea denumirilor ori a unor aspecte aparent neimportante din descrierea lor.² De exemplu, iată cum Filon comentează cuvintele rostite de Adam în Geneza 2:23, când îi e înfățișată Eva, „Iată acum aceea care este os din oasele mele și carne din carnea mea“, întrebând de ce Adam spune „acum“³:

Explicația este că senzația exterioară există aici și acum, avându-și existența doar prin raportare la momentul prezent. Căci mintea atinge trei puncte temporale distincte: percepe împrejurări prezente, își amintește întâmplări trecute și anticipează viitorul. Dar senzațiile exterioare nici nu posedă o anticipare a întâmplărilor viitoare, nici nu sunt supuse vreunui sentiment asemănător cu așteptarea sau speranța, nici nu au vreo aducere aminte despre împrejurări trecute; ci prin natura lor sunt capabile doar să fie afectate de ceea ce le mișcă într-un anumit moment și este prezent în mod actual. (Filon, *De opificio mundi*)

Eva e interpretată, așadar, ca un simbol ori o alegorie a lumii senzațiilor, în opoziție cu lumea mentală sau spirituală a gândirii, asociată cu figura masculină a lui Adam (pentru Filon, femeile sunt, firește, mai puțin raționale decât bărbații – un loc comun în Antichitate). Filon tratează sensul literal al Bibliei ca mult inferior înțelesului spiritual latent: „Probabil a existat într-adevăr un om pe nume Samuel, însă pe Samuel din Scriptură nu îl concepem ca pe un element

London, 1990, p. 22. [Traducerea este preluată din Origen, *Scrieri alese*, partea a III-a, *Despre principii, Convorbiri cu Heraclide, Exortatie la martiriu*, col. PSB 8, studii introductive, trad. și note de Pr. Teodor Bodogae și Pr. Constantin Galeriu, Editura Institutului Biblic și de Misiune al Bisericii Ortodoxe Române, București, 1982 – n.tr.]

1. V. Mark J. Edwards, *Origen Against Platon*, Ashgate, Aldershot, 2002.
2. V. exemplul interpretării date de Filon discutat în capitolul 6 *supra*.
3. NRSV are „în sfârșit“.

viu cu trup și suflet, ci ca pe o minte care se desfată în slujirea și închinarea lui Dumnezeu¹.

Origen folosește alegoria în chip destul de asemănător: în expunerea la Parabola bunului samaritean, samariteanul care se oprește să-l ajute pe bărbatul rănit trebuie înțeles ca fiind Cristos; călătoria omului de la Ierusalim la Ierihon reprezintă decăderea noastră de la cele cerești la cele pământești; bandiții care-l atacă pe om sunt forțele spirituale ostile sau demonii; hanul unde îl duce samariteanul pe bărbat ca să fie în siguranță și să se refacă este Biserica; și așa mai departe.² Irineu, înaintea lui, urmase o linie de gândire similară³, și aproximativ aceeași interpretare va apărea mai târziu la Augustin.⁴ În opinia acestor autori, înțelesul literal nu ridică probleme, nici nu era banal, însă ei gândeau din perspectiva unei dimensiuni simbolice sau metaforice adiționale, inerentă în bogăția textului. Augustin va adopta o linie analogă cu privire la episodul exodului: „potrivit Vechiului Testament, poporul e izbăvit din Egipt; potrivit Noului Testament, poporul e izbăvit de diavol. Așa cum egiptenii îi hăituiesc pe evrei tocmai până la mare, așa îi hăituiesc păcatele pe creștini până la botez⁵.

Explicând afirmația că Iosua a scris o copie a legii în prezența fiilor lui Israel (Iosua 24:26), Origen consideră că acțiunea literală, fizică, e o imposibilitate. Deci „litera” textului este cu necesitate indiciul unui înțeles subiacent: Deuteronomul, care în greacă înseamnă „a doua lege”, e scris de Dumnezeu în inimile credincioșilor:

Cum poate să scrie o carte atât de lungă, cu fiii lui Israel rămânând acolo până la sfârșit, ori cum ar putea cuprinsul unei cărți atât de lungi să încapă pe pietrele altarului? Domnul nostru Isus n-are nevoie de multă vreme ca să scrie „deuteronomul”, adică a doua lege, în inima și duhul credincioșilor vrednici a fi aleși pentru zidirea altarului; să sape în ele legea Duhului.⁶

1. Filon, *De ebrietate*, 143.

2. Origen, *Omilie la Luca*, 34.

3. Irineu, *Adversus haereses*, 3, 18, 2.

4. Augustin, *Quaestiones evangeliorum*, 2, 19; v. analiza făcută de C.H. Dodd, *Parables of the Kingdom*, Fontana, London, 1961.

5. Augustin, *Sermones*, 4:9–10. Clement Alexandrinul (150–215 d.Cr.) explică în același fel, Cristos fiind „vinul, sângele cel din via lui David, care s-a vărsat peste sufletele noastre rănite”, dând deci parabolei o interpretare cristologică: v. *Care bogat se va mântui (Quid dives salvetur?)*, 28–29. [În limba română, din Clement Alexandrinul, *Scrieri. Partea întâia*, traducere, introducere, note și indici de D. Fecioru, Editura Institutului Biblic și de Misiune al Bisericii Ortodoxe Române, București, 1982 – n.tr.]

6. *Omilie la Iosua*, 9:4, citat din Henri de Lubac, *History and Spirit*, p. 112.

Una dintre trăsăturile împărtășite de Origen cu rabinii este dorința de a citi Scriptura astfel încât să concorde cu preceptele credinței pe care o mărturisește. În cazul iudaic, asta înseamnă în primul rând a garanta că Biblia (ebraică) e citită în concordanță cu datinile consacrate ale Torei: după cum am văzut, discrepanțele practice trebuie reconciliate. În cazul lui Origen, chestiunea ține mai mult de conformarea Scripturilor cu doctrina creștină și de garantarea citirii lor în acord cu „regula credinței“. Dat fiind că Vechiul Testament, cel puțin, provine mai degrabă din lumea semitică decât din cea filozofică greacă, atingerea acestui obiectiv cere adesea un tur de forță. De exemplu, la un nivel literal, Vechiul Testament pare să implice că Dumnezeu are un corp fizic, cu mâini, brațe și față.¹ Fapt pur și simplu neadevărat pentru Origen și pentru creștini în general; prin urmare, asemenea pasaje trebuie interpretate metaforic. (Nici rabinii nu credeau că Dumnezeu are o dimensiune fizică, însă chestiunea nu reprezenta o preocupare centrală pentru ei, din moment ce nu avea implicații pentru practica vieții iudaice.)

Metoda alegorică a lui Origen presupune axioma că Vechiul Testament este realmente un text creștin – ceea ce am constatat și în cazul *Epistolei lui Barnaba*, scriere dintr-o generație anterioară.² La fel ca Pavel, Origen credea că referințele la trecerea Mării Roșii de către israeliți, în episodul ieșirii din Egipt, vorbeau în realitate despre botezul creștin (*Omilie la Exod* 5, cf. 1 Corinteni 10): „Ceea ce evreii socoteau a fi trecerea mării, Pavel numește botez; ceea ce ei socoteau a fi un nor, Pavel afirmă că e Duhul Sfânt“. Întregul sistem ritual și sacrificial din Vechiul Testament este o aluzie voalată la jertfa lui Cristos, așa cum demonstrează Epistola către evrei. Ritualul a încetat, dar trăiește în continuare în sfera simbolului. Cu greu ne-am putea opune concluziei lui Soulen, discutate în capitolul 13, că aceasta este o formă de supersesieonism. Iudaismul își pierde validitatea autonomă, iar creștinismul se înstăpânește pe textele lui și le citește ca prefigurări ale adevăratei realități, cea descoperită în Isus Cristos. Asta credeau majoritatea Părinților Bisericii și astăzi reprezintă o problemă pentru creștinii care doresc să afirme

1. De exemplu în Isaia 6, Dumnezeu e înfățișat pe un tron și purtând veșminte.

2. În secolul următor Ioan Gură de Aur va încuviința: „Acum la ei sunt cărțile, iar la noi comoara cărților; la ei sunt slovele, iar la noi sunt și slovele, și înțelesurile“. (*Cuvântul al doilea la Facere*) [Citatul în limba română este extras din Sfântul Ioan Gură de Aur, *Cele dintâi omilii la Facere*, traducere și note de A. Tănăsescu-Vlas, Editura Sophia, București, 2004 – n.tr.]

continuitatea neîntreruptă a iudaismului și să respingă ideea înlocuirii lui de către creștinism. Lectura „spirituală“, cum îi spune Origen, decontextualizează Vechiul Testament. Discuția lui despre psalmul 137, „Pe malurile râurilor Babilonului“, constituie un exemplu izbitor:

Ah! Fiica Babilonului, sortită pustiirii,
ferice de cine-ți va întoarce la fel răul
pe care ni l-ai făcut!
Ferice de cine va apuca pe pruncii tăi
și-i va zdrobi de stâncă! (Psalmul 137:8–9)

Origen comentează:

Binecuvântat cel care îi înșfacă pe pruncii Babilonului, care nu sunt altceva decât „gândurile rele“ ce ne răscolesc și ne tulbură inima. Căci asta înseamnă Babilonul. Cât sunt încă mici și abia se înfiripează, aceste gânduri trebuie înșfăcate și zdrobite de „stâncă“, iar „stâncă“ e Cristos [cf. 1 Corinteni 10:4]; și, din porunca lui, trebuie ucise „fără să lase“ în noi nimic „din ce are suflare de viață“ [Iosua 11:14]. (Origen, *Omiliile la Iosua* 14, 1)

Alegorizarea înlătură un aspect scandalos al psalmului, aparentul îndemn de a ucide prunci în vreme de război; însă o face cu prețul scoaterii psalmului din contextul israelit antic și al transferării lui într-un context creștin, axat pe teme „spirituale“. Metoda evită abil opoziția față de Vechiul Testament, exprimată de cei ca Marcion: citit cum se cuvine – adică alegoric – nimic din psalm nu rănește credința sau etica creștină. Marcion se împotrivise lecturilor alegorizante care făceau ca pasajele veterotestamentare neplăcute să fie mai puțin dezagreabile pentru sensibilitatea creștină: nu fiindcă ar fi avut simpatii iudaice, ci tocmai fiindcă nu avea și fiindcă gândea că alegorizarea le dădea creștinilor posibilitatea de a valida mai departe texte care se cădeau respinse. Însă Marcion pierduse și, peste mai bine de jumătate de veac, Origen îi sporea înfrângerea inițiind o lectură sistematic alegorică a textului veterotestamentar.¹

Alegorizarea s-a extins inclusiv la Noul Testament, și nu doar la parabole, care oricum sunt simbolice, ci și la narațiunile și spusele neotestamentare. În Matei 16:28, verset ce precedă relatarea schimbării la față a lui Isus, acesta spune că „unii din cei ce stau aici nu vor gusta moartea până nu vor vedea pe Fiul Omului venind în Împă-

1. Interpretarea rabinică este arareori alegorică, în stilul lui Origen, dar se bazează tot pe dorința de a vedea textul ca purtând un sens acceptabil din punct de vedere religios: v. James L. Kugel și Rowan A. Greer, *Early Biblical Interpretation*, Westminster Press, Philadelphia, 1986, în special p. 71.

răția Sa“. Afirmatia pune probleme: dacă interpretăm „venirea“ ca însemnând ceea ce creștinii au numit a Doua Venire, înseamnă că ucenicii nu vor muri înainte de venirea Fiului omului? Origen abordează dificultatea în două moduri. Explică mai întâi (*Comentariu la Matei 12, 32*) că, la un nivel simplu și literal, spusa lui Isus de aici s-a împlinit chiar la schimbarea la față – care a fost un fel de „venire în Împărăția Sa“ –, pe care într-adevăr cei trei ucenici, Petru, Iacov și Ioan, au „văzut-o“. În al doilea rând, există un sens superior, mai adecvat pentru creștinii maturi: cei care stau lângă Isus îl văd venind, nu în smerenie și suferință, ca în pătimirea sa, ci în slava și regali-tatea de pe „muntele înalt“, care este maiestatea sa dumnezeiască. Așadar aici, la fel ca în interpretarea Vechiului Testament, Origen caută un nivel superior, o referință la cele cerești, deasupra sensului literal al Scripturii. Exemplul clasic și cel mai sistematic al acestei modalități interpretative se găsește în comentariul său la Cântarea Cântărilor, Origen numărându-se printre cei dintâi autori care o tratează ca pe o alegorie a relației dintre suflet și Dumnezeu, nu ca pe iubirea dintre un bărbat și femeie, sensul original presupus de majoritatea comentatorilor moderni.¹

Nu Origen a inventat alegoria și nici măcar Filon. Se întrebuința de multă vreme în interpretarea operelor lui Homer, ca modalitate de a explica aspectele scandaloase ale faptelor zeilor, care adeseori se comportă ca niște oameni imorali. Interpreții, în special în Alexandria, orașul de baștină al lui Origen (și al lui Filon), interpreta-seră metehnele omenești ale zeilor ca simboluri ale unor realități spirituale, prevenind astfel scandalul pe care-l puteau crea povesti-rile mitice. Epopeile lui Homer aveau un statut întru câtva canonic în cultura elenistică și trebuiau purificate pentru cititorii inocenți. Cum remarcă Martin Goodman, „În secolul I d.Cr. nu-și dorea nimeni să trăiască literalmente în universul moral al lui Ahile ori Odiseu“². De aceea, astfel de personaje primeau o interpretare simbolică. Origen a moștenit această tradiție, folosită de scriitori creștini dinaintea lui, și a aplicat-o extensiv la Biblie. Cu toate că Dumnezeul Bibliei nu comite genul de imoralități tipic zeilor olimpieni din Homer, adesea săvârșește și spune lucruri ce par nevrednice de gloriosul său rang.

1. Însă într-o lume a interpretării alegorice, un asemenea text ar fi putut să fi fost scris intenționat ca operă alegorică sau metaforică: v. discuția în Edmée Kingsmill, *The Song of Songs and the Eros of God*, Oxford University Press, Oxford, 2009. În acest caz, Origen ar interpreta textul conform intenției origi-nare alegorice, nu ar alegoriza un text în esență literal.

2. Goodman, *Rome and Jerusalem*, p. 107.

Astfel, mai cu seamă în Vechiul Testament, era zugrăvit în chip foarte omenesc, făcându-se foc și pară, răzgândindu-se și purtându-se ca un tiran pământesc. Alegoria putea înlătura într-o clipită toate aceste probleme.

Însă Origen nu s-a mărginit să recurgă la alegorie ca procedeu defensiv. O elogia ca sublimă. O carte care presupune alegorizarea are un statut și o autoritate superioare oricărei opere modeste, literale. O vedem în răspunsul dat filozofului păgân Celsus, care îi criticase pe creștini că au (în ambele Testamente) o scriptură nedemnă de vreun dumnezeu vrednic de adorație. Celsus semnalează scandalul dumnezeului mânios din Vechiul Testament, dar și varii probleme, ca discrepanțele dintre evanghelii – chestiuni asupra cărora autorii anticreștini din toate generațiile au continuat să insiste, până în ziua de azi. Origen nu a reacționat intrând în defensivă și încercând să nege ori să justifice acuzațiile, ci a susținut că ele trebuie văzute ca indicii care trimit spre înțelesuri mai profunde. Iar o carte ce cuprinde asemenea lucruri e sublimă, ca operele homerice, socotite sublime în cultura elenistică. Așadar, Origen ocupă poziția mai avantajoasă. Cu cât mai multe probleme prezintă Biblia, cu atât mai mult se impune o interpretare alegorică, prin urmare cu atât este mai valoroasă.

Probabil că cititorul modern va privi acest raționament ca fiind artificial, chiar cinic, dar Origen pare a-l fi crezut sincer. Problemele dintr-un text semnalează existența unei comori îngropate în adâncul său. Faptul se vede, spre exemplu, în legile alimentare din Levitic și Deuteronom, care constituie și acum baza practicii ortodoxe iudaice. Ele, credea Origen nu pot fi luate în serios așa cum se înfățișează, în consecință trimit către adevăruri mai adânci despre puritatea și sfințenia sufletului. Fără doar și poate cititorul evreu va găsi neconvingătoare argumentele lui Origen pe acest subiect, întrucât ele nu surprind seriozitatea evreilor față de reglementările *kosher*, ignorând valoarea lor spirituală. (Filon se mulțumise să detecteze înțelesuri alegorice dincolo de litera reglementărilor, însă neagă explicit că din acest motiv litera legii n-ar mai trebui respectată.¹) În această chestiune iudaismul și creștinismul se îndepărtaseră cu adevărat unul de altul și nu se mai puteau înțelege.

Principiile interpretative ale lui Origen nu sunt demonstrate doar de comentarea unor texte alese; el este și primul autor creștin care

1. V. *De migratione Abrahami* 89–93, unde îi condamnă pe cei care pretind că respectă spiritul legii, dar îi nesocotesc litera.

a scris un tratat de sinteză asupra interpretării biblice, cartea a IV-a din opera lui *Despre principii*.¹ În ea spune:

De aceea, Logosul dumnezeiesc a îngăduit să se presare atât în Lege, cât și în lucrările istorice, unele așa zise „cazuri de sminteală” sau „pietre de poticnire”, prin care a vrut să evite ca să ne lăsăm răpiți cu totul de farmecul neîntrecut al textului și să nu cădem cu totul de la credința creștină, pentru motivul că nu aflăm în el nimic vrednic de Dumnezeu, dar nici – pentru pricina că nu ne desfacem de sensul literal – să nu mai găsim în el nimic dumnezeiesc. Căci trebuie să mai știm încă un lucru: că întrucât scopul principal propus de Logos era să arate înșiruirea logică a realităților duhovnicești, întâmplare sau în curs de întâmplare, acolo unde Cuvântul a găsit că faptele istorice se pot împăca cu realitățile tainice, acolo S-a servit de ele ca să ascundă de mulțimi sensul cel mai adânc; în schimb – acolo unde expunerea contextului lucrurilor duhovnicești nu se potrivea cu desfășurarea anumitor fapte, pentru motivul că era vorba de taine prea adânci – Scriptura intercala în expunere unele fapte ireale, care, fie că nu se puteau întâmpla, fie că chiar dacă ar fi fost cu puțință să se întâmple, totuși nu s-au întâmplat. Uneori au fost intercalate doar câteva expresii, alteori și mai multe, dar care fizicește sau „trupește” nu sunt adevărate. Ceva asemănător trebuie văzut și în legislație, unde adeseori aflăm ceva de folos și potrivit cu timpul în care s-a dat legea respectivă, dar câteodată nu-i poți găsi nici un sens util. În alte texte se prescriu ca legi lucruri de-a dreptul imposibile și aceasta, tocmai din pricina celor mai râvnitori și mai îndrăgostiți după căutare, ca să se dedice studiului și cercetării Scripturii și să ajungă la concluzia înțeleaptă că în astfel de exprimări trebuie căutată o interpretare vrednică de Dumnezeu.*

Găsirea unui sens „vrednic de Dumnezeu” este întotdeauna cea dintâi grijă a lui Origen, iar în opinia lui asta atrage adesea după sine o interpretare neliterală.

Uneori supoziția noastră că Origen alegorizează textele literale se poate lovi de surprize când, din senin, teologul alegorizează în mod exagerat sau re-alegorizează un text pe care noi îl considerăm din start alegoric (parabolic sau metaforic). Să luăm parabola lucrărilor viei (Matei 20:1–16):

Împărăția cerurilor se aseamănă cu un gospodar care a ieșit dis-de-dimineață să-și tocmească lucrători la vie. S-a învoit cu lucrătorii cu câte un leu pe zi și i-a trimis la vie. A ieșit pe la ceasul al treilea și a văzut pe alții stând în piață fără lucru. „Duceți-vă și voi în via mea”, le-a zis el, „și vă voi da ce

1. În originalul grec, *Peri archón*; în traducerea latină realizată de Rufinus, *De principiis*.

* Traducerea românească este preluată din Origen, *Scrieri alese*, partea a III-a, *Despre principii, Convorbiri cu Heraclide, Exortatie la martiriu*, col. PSB 8, studii introductive, trad. și note de Pr. Teodor Bodogae, Pr. Constantin Galeriu, Editura Institutului Biblic și de Misiune al Bisericii Ortodoxe Române, București, 1982.

va fi cu dreptul". Și s-au dus. A ieșit iarăși pe la ceasul al șaselea și al nouălea și a făcut la fel. Când a ieșit pe la ceasul al unsprezecelea, a găsit pe alții stând în piață și le-a zis: „De ce stați aici toată ziua fără lucru?” Ei au răspuns: „Pentru că nu ne-a tocmnit nimeni”. „Duceți-vă și voi în via mea”, le-a zis el, „și veți primi ce va fi cu dreptul”. Seara, stăpânul viei a zis ispravnicului său: „Cheamă pe lucrători și dă-le plata, începând de la cei de pe urmă până la cei dintâi”. Cei din ceasul al unsprezecelea au venit și au luat, fiecare, câte un leu. Când au venit cei dintâi, socoteau că vor primi mai mult, dar au primit și ei tot câte un leu de fiecare. După ce au primit banii, cârteau împotriva gospodarului și ziceau: „Acestia de pe urmă n-au lucrat decât un ceas, și la plată i-a făcut deopotrivă cu noi, care am suferit greul și zăduful zilei”. Drept răspuns, a zis unuia dintre ei: „Prietene, ție nu-ți fac nici o nedreptate. Nu te-ai tocmnit cu mine cu un leu? Ia-ți ce ți se cuvine și pleacă. Eu vreau să plătesc și acestuia din urmă ca și ție. Nu pot să fac ce vreau cu ce-i al meu? Ori este ochiul tău rău, fiindcă eu sunt bun?” Tot așa, cei din urmă vor fi cei dintâi, și cei dintâi vor fi cei de pe urmă.

Pentru cititorul modern, lucrătorii sunt simple personaje într-o povestioară ilustrativă, o parabolă sau, dacă preferați, o alegorie. Însă Origen îi interpretează suplimentar ca semnificând cinci etape din istoria lui Israel: primii bărbați tocmniți reprezintă generațiile de la Adam la Noe, cei tocmniți la ceasul al nouălea, pe cele de la Noe la Avraam, cei tocmniți la ceasul al șaselea, generațiile de la Avraam la Moise, cei din ceasul al nouălea, generațiile de la Moise la Isus Cristos, iar cei de la ceasul al unsprezecelea, oamenii de la Cristos până în prezent.¹ Acum doar un simplu *memento* – pentru că vom trata problema în capitolul următor –, sensul „literal” al unui text poate fi deja „alegoric”. Parabolele folosesc personajele povestirii ca pe niște simboluri sau metafore, dar Origen e atât de devotat lecturii alegorice încât nu se mulțumește să le lase așa, ci metaforizează elemente care sunt deja metafore.

ORIGEN CA BIBLIST

Am numit în mod conștient prima parte a Bibliei lui Origen „Vechiul Testament”, pentru că interpretările lui nu se ocupă în nici un caz de Biblia ebraică. El interpretează – toți Părinții o fac – Vechiul Testament în limba greacă, inclusiv cărțile apocrife/deuterocanonice. Însă Origen nu a acceptat cu naivitate Scripturile grecești, pe care le cunoștea de copil: știa prea bine că ele reprezentau traducerea unui

1. Origen, *Comentariu la Matei*, I, 4, pp. 33–60.

original ebraic și s-a străduit să învețe ebraică de la contemporanii evrei. Origen este primul autor creștin pe care-l putem numi, pe bună dreptate, nu doar interpret biblic, ci savant biblic, ba chiar, apropiindu-ne într-o câțva de sensul modern al termenului, critic biblic, el punând întrebări dificile privind coerența și istoria textului original.

Ca savant, Origen era conștient de diferențele dintre manuscrisele evangheliilor sau ale cărților veterotestamentare și mai știa că, în cazul Vechiului Testament, traducerea greacă nu reproducea întotdeauna exact originalul ebraic. Știa de existența „celor Trei“, adică cei trei cârturari evrei elenizați, care, în secolul al II-lea î.Cr., retrăduseseră Biblia ebraică în greacă, într-o încercare de a îmbunătăți versiunea Septuagintei: Aquila, Symmachus și Theodotion (v. capitolele 12 și 18). Toți au tradus din ebraică mai literal decât traducătorii Septuagintei, în special Aquila. Origen a realizat un volum cu șase coloane paralele, cunoscut ca Hexapla, care cuprindea Septuaginta, textul ebraic, textul ebraic transliterat cu alfabetul grecesc și versiunile celor Trei. Hexapla s-a pierdut în întregime: va fi constatat din aproximativ cincisprezece volume, totalizând circa 6.000 de pagini. Părți din ea se pot reconstitui din fragmentele păstrate în operele scriitorilor creștini.¹

Masiva operă – din care a existat probabil un singur exemplar – își propunea verificarea traducerii Septuagintei în comparație cu alte texte și versiuni, cu scopul de a ajunge la cele mai bune lecțiuni. Origen a marcat în textul Septuagintei locurile care deviau semnificativ de la originalul ebraic, fie omisiuni, fie adaosuri. Filologii de la Biblioteca din Alexandria întrebuițau acest gen de metodă pe textele clasicilor greci, însă Origen a aplicat-o cel dintâi la Biblie. Era pe deplin conștient că autorii neotestamentari urmau de obicei Septuaginta, nu textul ebraic, și a sugerat că Pavel îndeosebi cita uneori Vechiul Testament din memorie, ori chiar îl modifica ușor pentru a-l adapta scopului propriu.²

În postura de critic biblic, Origen a anticipat multe descoperiri din perioada modernă. De exemplu, a observat discrepanțe între evangheliile – posibil cu mai multă libertate ca alții, deoarece el avea puțința de a argumenta că discrepanțele ascund înțelesuri spirituale,

1. Pentru Symmachus, cel puțin, există un studiu amănunțit: Alison G. Salvesen, *Symmachus in the Pentateuch*, JSS Monograph 15, The Victoria University of Manchester, Manchester, 1991. Autoarea crede că Symmachus era mai degrabă evreu, nu evreu convertit la creștinism, cum sunt unii de părere.

2. Origen, *Comentariu la Romani*, 10, 8, 5.

pe când cei cu o gândire mai literalistă ar fi fost puși în încurcătură. Stephen și Martin Westerholm citează următoarele exemple:

Dacă, potrivit relatării din evangheliile sinoptice, botezul lui Isus a fost urmat („îndată“, după Marcu 1:1–13) de patruzeci de zile de post în pustie și de ispitierea de către Satan, merită remarcat că Evanghelia lui Ioan nu doar că nu pomeniște ispita, dar, judecând după toate aparentele, cronologia ei („a doua zi“ după botezul lui Isus, apoi „a doua zi“ de după aceasta, „a treia zi“ [Ioan 1:35, 43; 2:1]) o exclude (*Com. Ioan* 10, 10). Matei (4:1–12) spune că Ioan Botezătorul a fost arestat „cam în timpul ispitirii lui Isus“; însă în Evanghelia lui Ioan Botezătorul e activ „mult timp“ (*Com. Ioan* 10, 35). Întâmplări despre care sinopticele spun că s-au petrecut pe parcursul unei singure călătorii la Ierusalim (de exemplu intrarea triumfală și curățarea templului) sunt împărțite la Ioan în două călătorii despărțite de o puzderie de alte fapte și drumuri (*Com. Ioan* 10, 129). „Pe baza a numeroase alte pasaje, dacă ar cerceta cineva evangheliile cu luare-aminte ca să verifice dezacordul în privința sensului istoric [adică literal], l-ar apuca amețala.“ (*Com. Ioan* 10, 14)¹

Câteodată Origen susține că anumite contradicții pot fi reconciliate, însă de cele mai multe ori se mulțumește să ia notă de ele, iar apoi să afirme că evangheliile nu trebuie înțelese la un nivel pur istoric: discrepanțele nu contează pentru o lectură spirituală. „Ca să-și atingă scopul mistic, [evangheliștii] au transpus unele episoade și au plasat într-un anumit decor o întâmplare petrecută altundeva sau chiar au inversat ordinea momentelor și au modificat cuvintele cuvântării.“²

Mulți creștini moderni ar fi de aceeași părere, diferențele dintre evangheliile netulburându-i deoarece simt că Isus zugrăvit în ele are un profil clar, neafectat de amănuntele discordante. În general criticii moderni utilizează discrepanțele ca argumente pentru integritatea separată a fiecărei evanghelii ca operă construită, astfel încât ele devin parte dintr-o pledoarie contra exactității istorice a tuturor evangheliilor și în favoarea încercării de a reconstrui realitatea istorică prin strădanii de genul „căutării lui Isus cel istoric“ (v. capitoul 17). Origen era înclinat într-o măsură mult mai mică decât noi să creadă că fiecare evanghelist spune o poveste autonomă și în ochii lui totul în evangheliile era adevărat la un anumit nivel, literal sau spiritual. Însă era sensibil la deosebirile de stil și abordare, căci fusese educat în aprecierea literară. De exemplu, el a pus cap la cap, pe criterii stilistice, setul de argumente – și acum clasic – care arată că Epistola către Evrei nu îi aparține lui Pavel, când atâția alți Părinți au presupus pur și simplu că textul e paulin.

1. Westerholm și Westerholm, *Reading Sacred Scripture*, p. 82.

2. Origen, *Comentariu la Ioan*, 10:5.

Importanța lui Origen pentru exegeza biblică e incomensurabilă. Mai toți i-au acceptat și aplicat metoda alegorică de citire a Vechiului Testament și au profitat de studiile lui, întruchipate în compilația numită Hexapla. În secolul următor însă va apărea, în orașul sirian Antiohia, o școală de exegeză care s-a distanțat simțitor de abordarea lui. Cei trei scriitori de frunte ai Școlii Antiohienne sunt Ioan Gură de Aur, Teodor de Mopsuestia (un orașel din Cilicia, în Turcia actuală, 350–428 d.Cr.) și Diodor de Tars (mort în 390 d.Cr.).¹ Un scriitor mai târziu din aceeași tradiție este Teodoret de Cyrus (393–457 d.Cr.).

Se spune îndeobște că antiohienii respingeau interpretarea alegorică în favoarea literalismului. Ei tind să ocolească interpretările mesianice ale textelor din profeți și psalmi, preferând să le considere – asemenea comentatorilor evrei – ca împlinite în istoria israelită, nu în Cristos. Faptul a provocat acuzații de „iudaizare” din partea contemporanilor cu vederi diferite. Alteori însă, interpretarea lor poate părea la fel de alegorică pe cât e a lui Origen, căruia îi erau mult îndatorați. De exemplu, Teodoret discută titlul psalmului 30, „Un Psalm. O cântare pentru sfințirea casei Domnului” și îl înțelege ca „reînnoirea firii omenești pe care Cristos Domnul a înfăptuit-o primind moartea în numele nostru, nimicind-o și dându-ne nădejdea învierii”² – nici vorbă de interpretare literală. Pe antiohieni îi interesa citirea textului ca edificator din punct de vedere moral și spiritual, fără o exagerare a simbolismului; seamănă oarecum cu lectura iudaică, nu fiindcă e non-allegorică, ci fiindcă împărtășește grija specific iudaică de a garanta că textul are ceva de spus despre *halaha*, că are o relevanță pentru viața de zi cu zi.

Ca parte din această preocupare, interpreții antiohieni tratau chestiuni privitoare la genul literar și argumentarea filozofică dintr-un text, abordare pe care o datorau educației lor retorice. Cu toții erau intelectuali serioși, unii cu cariere de succes în viața publică din Antiohia. Acesta era un oraș mare și prosper, cu o clasă administrativă în care creștinii trăiau foarte respectabil, nemaifiind secta persecutată

1. V. Robert C. Hill, *Reading the Old Testament in Antioch*, The Bible in Ancient Christianity, vol. 5, Society of Biblical Literature, Atlanta, Georgia, 2005.

2. *Theodoret of Cyrus: Commentary of the Psalms, Psalms 1–72*, Fathers of the Church, traducere de Robert C. Hill, Catholic University of America Press, Washington DC, 2000, cartea 101, pp. 187–191; citat în William Yarchin, *History of Biblical Interpretation: A Reader*, Hendrickson, Peabody, Massachusetts, 2004, pp. 83–84.

de la începuturi. Antiohienii aveau multă experiență în studierea textelor clasice, pe care nu le vedeau ca pe fragmente dispartate, ci ca pe unități tematice bine structurate; nu au făcut decât să aplice aceleași principii și la Biblie. Frances Young scrie:

Origen era fericit să decodifice simboluri fără să-și facă griji în privința coerenței textuale sau narrative, iar simbolurile erau și semne... Asta însemna că formularea textului își afla semnificația mai degrabă în iote și liniute răsinterpretate, nu în context și curgere. Antiohienii au căutat un tip diferit de relație între formulare și conținut, stil și înțeles. Secvența narativă și firul argumentului contau. Textul nu era pretext pentru altceva.¹

Deci nici literalismul ca atare, nici interesul pentru istoricitate ca atare nu au stimulat reacția antiohiană contra alegoriei origeniste, ci mai degrabă o abordare diferită în găsirea înțelesului în literatură, abordare apărută pe fundalul sistemului educațional din lumea greco-romană. Eventual, am putea spune că ei nu obiectau contra „alegoriei” ca atare; căci alegoria era o figură de stil standard, iar dacă textul purta vreun indiciu al prezenței ei, și alegoria ar fi fost admisă. Ei se opuneau tipului de alegorie care distrugea coerența textuală.²

Pe antiohieni îi interesa, ca pe Irineu într-o generație anterioară, așa-numita *ipoteză* a Scripturii – termen ce desemnează direcția ei de ansamblu –, nu detaliile mărunte. (Cum se putea stabili o asemenea ipoteză? Luând aminte la regula credinței Bisericii, care, după cum am văzut, oferea un cadru interpretativ în care era citită Biblia.) La vremea respectivă, insistența antiohienilor asupra sensului „istoric” sau „vădit” al textului, și nu asupra celui alegoric sau metaforic, a fost considerată o influență iudaică, la fel ca interesul arătat de ei pentru împlinirea istorică a profețiilor. Dar, cum s-a discutat înainte, în cea mai mare parte interpretarea rabinică a Bibliei nu se interesează deloc de un sens „vădit” al textului și cu siguranță nu se ocupă de firul ei argumentativ sau narativ; dimpotrivă, rabinii tind să împartă textul în versuri, chiar cuvinte, și să le interpreteze în afara contextului. În această privință, lectura rabinică se apropie mult mai mult de lectura alegorică a lui Origen decât de grija antiohiană pentru interpretarea holistică a textului.

Deosebiriile dintre Origen și antiohieni n-ar trebui exagerate. Când interpretează părți obscure din Vechiul Testament, în special cele înțelese în mod tradițional ca prefigurări ale lui Cristos, diverg sub-

1. Frances Young, *Biblical Exegesis and the Formation of Christian Culture*, Cambridge University Press, Cambridge, 1997, p. 184.

2. *Ibid.*, p. 176. Pentru interpretarea antiohiană, v. și Dimitri Zaharopoulos, *Theodore of Mopsuestia on the Bible*, Paulist Press, New York, 1989, și Hill, *Reading the Old Testament in Antioch*.

stanțial; dar când citesc epistolele pauline sau chiar evangheliile, care au un fir discursiv sau narativ clar, prăpastia dintre ei se îngustează. Origen nu îl alegoriza pe Pavel, ci îi explica raționamentele; antiohienii la fel. Când interpretau texte discursive, ca epistolele, pe toți îi preocupa deopotrivă firul argumentului – ceea ce în greacă se numește *akolouthía*, „succesiunea logică a argumentelor“.

Trecând în revistă chiar și cele mai înverșunate certuri în jurul interpretării biblice din epoca patristică – perioada de la sfârșitul Noului Testament până la Conciliul de la Calcedon din 451 d.Cr.¹ –, probabil că cititorul modern va observa mai mult elementele care îi uneau pe cei care polemizau, și mai puțin pe cele care îi dezbinau. Perioada a fost dominată de dezbateri despre natura lui Cristos: este și Dumnezeu, și om? Și dacă da, în ce sens? În ajunul Conciliului de la Niceea (325 d.Cr.) a izbucnit o controversă aprinsă între cei a căror doctrină va fi considerată mai târziu ortodoxă și adepții lui Arie (256–336 d.Cr.). Arie susținea că Isus, deși divin într-un anumit sens, era în ultimă instanță cea mai nobilă creatură a lui Dumnezeu – un fel de „superarhanghel“; pe când adversarii lui susțineau că Isus era de „o ființă“ (*homooúsios* în greacă) cu însuși Dumnezeu Tatăl.

Pe lângă chestiunile filozofice implicate, s-au discutat dovezile biblice. Principalul text doveditor folosit de arieni era Proverbe 8:22, unde Înțelepciunea personificată (v. capitolul 3) spune: „Domnul m-a făcut cea dintâi dintre lucrările Lui, înaintea celor mai vechi lucrări ale Lui“. Ei argumentau că versetul afirma clar că Fiul e creat de Dumnezeu, nu că este el însuși divin. Oponenții arienilor au recurs la diverse stratageme interpretative în scopul de a evita această concluzie. Însă cele două tabere nu se contraziceau în legătură cu două chestiuni. Prima, nu negau că textul se referă într-adevăr la Cristos – pe câtă vreme un biblist modern ar spune că vorbește despre înțelepciunea personificată în gândirea tradiției sapiențiale a israeliților antici și nu are nimic de-a face cu Isus. A doua, toți își sprijineau argumentele pe verbul grecesc *éktisen*, „a creat/zidit“. Nu i-a dat nimănui prin minte să se întrebe care este sensul termenului ebraic original. Așa cum pe unii „fundamentațiști King James“ contemporani (v. capitolul 18) nu îi deranjează că Biblia King James este o traducere, nu însuși Cuvântul lui Dumnezeu până la ultima literă, și părinții conciliari par a fi uitat că toți foloseau Biblia într-o traducere greacă.

1. „Patristică“, pentru că este epoca „Părinților“ (în greacă *patéres*) Bisericii.

Tradiția sacralizată a unei anumite versiuni biblice umbrește cu totul conștiința că, la urma urmei, respectiva versiune este o traducere, cu toate inexactitățile presupuse de ea. Origen fusese pe deplin conștient de asta, compilând Hexapla și cunoscând puțină ebraică. Totuși, și el a interpretat mereu pe baza textului grecesc, insistând pe formularea precisă, de parcă ar fi fost Scriptură inspirată. De fapt, el o credea *inspirată*. Lucru nu mai puțin adevărat în cazul antiohienilor: deși activau în Siria, o regiune cu o limbă locală semitică, în majoritate erau vorbitori de greacă și tratau Septuaginta ca fiind pur și simplu Biblia. (Când vine vorba de Noul Testament, ambele tabere se găseau pe un teren mai trainic, firește, pentru că îl citeau în greaca originară – deși trebuie ținut cont că aproape sigur spusele lui Isus din evanghelii au fost rostite în aramaică.)

Așadar, oricât s-ar fi deosebit, cititorii antici ai Bibliei împărtășeau adesea anumite presupuneri cu totul depășite azi. Era un dat că Vechiul Testament vorbea despre Isus. Pentru Origen, el vorbea prin utilizarea alegorică a limbajului; pentru antiohieni, prin profeție directă ce trebuia interpretată cât mai literal. Însă ideea că Vechiul Testament nu vorbea *deloc* despre Isus i-ar fi izbit ca uluitoare și nedemnă de luat în seamă. Oricât i-ar venera unii cititori moderni pe acești mari interpreți cu minți ascuțite (iar uneori și cu limbi ascuțite), felul cum citeau ei Biblia funcționa totuși pe principii deosebite de ale majorității de astăzi.¹

INTERPRETAREA BIBLICĂ ÎN OCCIDENT

Până acum am analizat Orientul grec, căruia inițial i-a aparținut și Irineu, deși el a activat în actualul Lyon. În primele trei veacuri din viața Bisericii, cele mai importante dezvoltări intelectuale din gândirea creștină s-au petrecut în estul Mediteranei. După împărțirea Imperiului Roman în jumătățile de Răsărit și Apus, la sfârșitul secolului al III-lea d.Cr., tradițiile creștine au început să se dezvolte diferit: semnul cel mai evident este diferența remarcabilă dintre cultul liturgic ortodox răsăritean și cel romano-catolic. Răsăritul grec

1. Unii cititori conservatori ai Bibliei cred și acum că Isus a apărut în timpurile Vechiului Testament, de exemplu în chipul unui înger văzut de Manoah și soția lui (Judecători 13), așa cum au învățat Părinți ca Iustin. În astfel de cercuri, interpretarea exactă a acestor pasaje poate deveni destul de litigioasă: v. Andrew Malone, *Knowing Jesus in the Old Testament? A Fresh Look at Christophanies*, Inter-Varsity Press, Nottingham, 2015.

a fost leagănul unei gândiri filozofice complexe, în timp ce Apusul latin s-a dedicat mai mult organizării practice a Bisericii. Împăratul Constantin a declarat creștinismul religie oficială a Imperiului, iar în 325 d.Cr. a convocat Conciliul de la Niceea, el însuși convertindu-se la creștinism pe patul de moarte, în 337. Recunoașterea oficială a credinței creștine a atras după sine schimbări mari în administrarea și prosperitatea Bisericii și a încurajat înflorirea literaturii creștine. Numai de la Cezareea Constantin a comandat cincizeci de exemplare ale Bibliei. Pe de altă parte, interpretarea Bibliei n-a fost afectată prea mult: tradițiile deja consacrate au continuat.

În Occident, interpretarea biblică s-a dezvoltat mai puțin decât în Răsărit și multe controverse între diverse grupuri de interpreți au trecut neobservate de creștinii apuseni. În secolul al V-lea găsim însă un tratat important despre interpretarea Bibliei, mai precis *De doctrina christiana*, operă a lui Augustin de Hipona, oraș din Africa de Nord. Pe lângă acest tratat avem și – poate cea mai semnificativă contribuție la studiile biblice din lumea latină – noua traducere a întregii Biblie în latină, realizată de Ieronim, despre care vom discuta în capitolul 18.

Nu arareori Augustin calcă pe urmele lui Origen acceptând necesitatea interpretării metaforice a unui text obscur, contradictoriu sau fals din perspectiva faptelor¹; însă adaugă un principiu general la care cărturarul anterior nu se gândise. Mai exact, Biblia nu trebuie interpretată doar ca fiind în acord cu regula credinței, ci va fi neapărat citită astfel încât să încurajeze iubirea – iubirea de Dumnezeu și de aproapele. Scriptura se adaptează la capacitatea fiecărui cititor și, chiar dacă uneori ignoranții nu o vor înțelege la nivel literal, textul le va da totuși puțința de a spori în iubire. Orice interpretare care nu promovează iubirea nu poate fi decât o interpretare greșită, oricât de erudită ar fi. Așadar, dacă sensul literal al textului contravine principiului iubirii, putem fi siguri că s-a urmărit transmiterea unui sens mai adânc. Ca o consecință, Augustin se raportează uneori relativ

1. În cazul Noului Testament câteodată și când nu este așa: de aceea Augustin, ca Origen, alegorizează Parabola bunului samaritean ca referindu-se la mântuirea creștinilor, atribuind sensuri metaforice unor amănunte, precum cele două monede (sacramentele). În mod similar, alegorizează miracolul hrănirii celor 5.000 de oameni. Cele cinci pâini sunt cele cinci cărți ale Pentateuhului și sunt pâini de orz, fiindcă orzul e mai dur decât grâul, simbolizând dificultatea extragerii înțelesului din Vechiul Testament. Firimiturile rămase sunt învățăturile pe care cei mai mulți indivizi nu sunt în stare să le priceapă; cele douăsprezece coșuri sunt cei doisprezece apostoli. Și așa mai departe. (V. Augustin, tratatul 24 din *Comentariul la Evanghelia Sfântului Ioan*.)

degajat la detaliile textului: de exemplu, scrie că nu contează ce doarește exact să spună Geneza 1 prin „întindere”: „Scriitorii noștri aveau cunoștință despre forma cerului, oricare ar fi fost adevărul despre această chestiune. Însă Duhul lui Dumnezeu care vorbea prin ei nu a dorit să-i învețe pe oameni asemenea lucruri, de vreme ce nu le foloseau la mântuire.”¹ Concomitent, contradicțiile din Scriptură nu-l lăsau indiferent pe Augustin, care a scris o lucrare vastă despre deosebiri dintre evanghelii, argumentând că toate se pot armoniza prin diverse mijloace. Uneori tratează deosebirile ca neînsemnate, însă de obicei găsește căi de a arăta că ele sunt mai mult părelnice decât reale. Lucrarea în cauză, *De consensu evangelistarum* (*Despre armonia evangheliștilor*), reprezintă prima tentativă majoră dintr-o lungă serie care continuă și azi.

Preocuparea lui Augustin pentru cititorul de rând se vedește în comentariile sale la Cântarea Cântărilor, pe care o consideră indiscutabil alegorică. Pe de o parte, crede că exprimarea învățaturii lui Dumnezeu în Cântare cu ajutorul metaforei și alegoriei face cartea mai atrăgătoare în ochii cititorului, care are șanse mai mari să o citească cu interes și să o țină minte. Pe de altă parte, textul nu exprimă prin alegorie nimic ce nu se găsește afirmat în mod direct altundeva în Biblie. „Cunoașterea anumitor lucruri este mai plăcută prin comparații; descoperirea lucrurilor a căror cercetare s-a făcut cu o anumită dificultate este mult mai plăcută. Căci aproape tot ceea ce este scos la iveală din acele obscurități se află în alte pasaje, unde este însă spus foarte clar.”² La fel ca Părinții de limbă greacă, Augustin credea în inspirația și autoritatea traducerii grecești a Vechiului Testament, deși era de părere că, la modul ideal, trebuia consultat originalul ebraic (el însuși nu știa ebraică). De asemenea, credea că versiunea mai lungă a canonului veterotestamentar trebuia acceptată ca autoritară. El și Ieronim au polemizat mult pe acest subiect: deși tradusesese cărțile apocrife/deuterocanonicе și le folosise în propriile scrieri, Ieronim credea că toți creștinii ar trebui să adopte canonul ebraic. Pentru Augustin, pur și simplu în Biserică se transmisese canonul grec (mai lung) și de aceea nu trebuia pus în discuție.³

1. Augustin, *Despre Geneză în sens literal* 2, 20.

2. Augustin, *De doctrina christiana* 2:6:8. Secole mai târziu Toma de Aquino va repeta și lămuri această idee a lui Augustin. [Traducerea este preluată din Sfântul Augustin, *De doctrina christiana*, traducere, notă asupra ediției și indici de M. Ciucă, Humanitas, București, 2002 – n.tr.]

3. V. Caroline White, *The Correspondence (394–419) between Jerome and Augustine of Hippo*. V. și capitolul 9.

În ciuda aparentei încăpățănări – pentru sensibilitățile moderne – care le caracterizează abordările interpretative,

Părinții au păstrat ceea ce s-ar putea numi osatura mesajului Bibliei, doctrinele creației, alegerii poporului evreu de către Dumnezeu, Întrupării, Ispășirii, Învierii și Judecății. Nu au abandonat conceptul numit astăzi *Heilsgeschichte* [„istorie a mântuirii“]. Poate au subevaluat cărțile istorice și mesajele adresate de profeți contemporanilor, însă nu le-au respins, nici nu le-au ascuns complet vederii. În plus, au înțeles pe deplin necesitatea de a apăra și prețui activitatea istorică a lui Isus, chiar dacă pe alocuri nu vedeau pic de imaginație când concepeau firea omenească a lui Cristos.¹

În ciuda interpretării fragmentare, pe care o împărtășesc uneori cu autorii rabinici, rămân preocupați de fluenta textului. Probabil că antiohienii sunt cei mai buni exponenți ai acestei abordări, însă ea nu lipsește cu totul la nici un autor patristic:

[Scopul lor în abordarea Scripturii] nu era alcătuirea unui sistem doctrinar într-un tot consecvent, care să corespundă cumva tuturor detaliilor din Biblie, nici să pună bazele unui literalism biblic care să trateze Biblia așa cum tratezi Mersul trenurilor. Scopul era descoperirea, propovăduirea și învățarea sensului adânc, țelului, direcției, mesajului central al Bibliei. Irineu o descrie ca *hypóthesis* a Scripturilor, Tertulian ca *ratio*, Atanasie ca *skópos*. Sunt conștienți că modul cum tratează detaliile e discutabil, însă își dau seama că importanță are unde ajunge Biblia, în ce constă greutatea ei și în ce direcție se avântă gândirea ei².

Pe scurt, Părinții operează cu genul de structură interpretativă descrisă în capitolul 13 și această structură controlează până și cele mai baroce și fanteziste interpretări oferite detaliilor textului. Ei au intuiția a ceea ce Luther, un mileniu mai târziu, va descrie drept „temă centrală“ a Scripturii (*res scripturae*) – despre ce vorbește Scriptura în ultimă instanță. Dar ca să o mențină, în mod inevitabil, au interpretat forțat părți individuale din Biblie, la fel ca rabinii. Acesta este prețul pe care și iudaismul, și creștinismul îl plătesc fiindcă au un set de Scripturi atât de lung, complex și lipsit de consecvență internă.

1. R.P.C. Hanson, „Biblical Exegesis in the Early Church“, în Ackroyd și Evans (coord.), *Cambridge History of the Bible*, vol. 1, p. 450.

2. *Ibid.*, p. 452.

CUM ARĂTA O BIBLIE¹

Cu prilejul întronării lui Carol cel Mare ca împărat la Aachen în 800 d.Cr., Alcuin de York (735–804), principalul lui sfetnic în chestiuni de educație, i-a dăruit un exemplar al Bibliei latine pe care o revizuiuse la îndemnul monarhului.² Darul simboliza angajamentul împăratului pentru renașterea învățământului. Alegerea Bibliei, nu a unui cod de legi, de pildă, constituie un indiciu al importanței pe care urma să o aibă Biblia în secolele următoare. Împreună cu contemporana ei, marea Carte din Kells, un manuscris bogat în ilustrații al evangheliilor, conservat acum la Trinity College, Dublin, Biblia lui Alcuin ne amintește de rolul însemnat atribuit Bibliei pe tot parcursul Evului Mediu.

În cercurile creștine, Biblia era venerată ca obiect sfânt și conținutul ei era obiect al meditației. Un vechi stereotip spune că laicilor li s-a negat accesul la ea până când au început protestanții să-și afirme dreptul de a o citi. În realitate, mai în tot Evul Mediu Biblia a fost în principiu accesibilă, deși majoritatea indivizilor, fiind analfabeți, nu o puteau citi singuri. De asemenea, producerea Bibliilor costa mult. Dar era ascultată în serviciul liturgic al Bisericii, explicată în predici, ilustrată în fresce și vitralii. Povestirile biblice erau larg cunoscute, nu doar datorită educației formale din biserici, ci și prin intermediul reprezentărilor dramaturgice religioase din toată Europa. Pe de altă parte, multe episoade socotite de sorginte biblică erau, de fapt, extra-biblice: am văzut mai înainte ce importanță a avut un text ca *Proto-*

1. Pentru istoria Bibliilor, analizate ca obiecte fizice, v. volumul bogat ilustrat de Christopher de Hamel, *The Book: A History of the Bible*, Phaidon, London, 2001, căruiua îi sunt profund îndatorat.

2. V. Beryl Smalley, *The Study of the Bible in the Middle Ages*, University of Notre Dame Press, Notre Dame, Indiana, ediția a II-a, 1964, p. 37.

evangelhia lui Iacov în formarea ideilor populare despre istorisirea nașterii lui Isus într-o peșteră, despre Maria călătorind pe măgăruș și despre Iosif cel bătrân, care avea deja copii. În epoca medievală, puțini vor fi știut că aceste elemente nu se găseau în Scriptură. Nu se conturase încă pe deplin concepția de canon absolut fixat și închis, în ciuda faptului că Părinți ca Atanasie se exprimaseră pe această temă. O decizie finală privind conținutul canonului n-a existat până la Conciliul Tridentin (întrunit între 1545 și 1563 la Trento și Bologna în încercarea de a da un răspuns catolic Reformei protestante), deși majoritatea Bibliilor întregi (*pandecte*, cum li se spune) din Evul Mediu nu includeau alte materiale în afara celor recunoscute drept canonice de catolicii actuali. (Prin urmare includeau întotdeauna cărțile deuterocanonice, dar nu scrieri ca *Păstorul* sau *Epistola lui Barnaba*, spre deosebire de mai vechiul *Codex Sinaiticus*.)

Vreme îndelungată pandectele au fost totuși mai degrabă excepția decât regula. Majoritatea Bibliilor manuscrise conțin doar părți din întreg: Pentateuhul, cărțile sapiențiale ori evangheliile.¹ Acestea din urmă se găsesc în cărți frumos decorate, destinate utilizării la liturgie, când Evangheliarul era purtat în procesiune înainte de a fi citit solemn, practică ce dănuie încă în Bisericile Catolică și Ortodoxă (și în câteva Anglicane/Episcopaliene). Concepția mai veche că Biblia e mai degrabă o colecție de cărți, nu o singură carte, a dănuit mult timp. O excelentă Biblie completă, de fapt cea mai veche Biblie latină întreagă păstrată care folosește textul Vulgatei (traducerea lui Ieronim, v. capitolul 18), este *Codex Amiatinus*. A fost scris în mănăstirea din Wearmouth-Jarrow în prima parte a secolului al VIII-lea. Pregătită ca dar pentru papa Grigore II (669–731), se păstrează în prezent la Florența. A fost copiat probabil după un pandect ce folosea textul latin preieronimian tradus din greacă, nu din ebraică, adus la Wearmouth-Jarrow din biblioteca lui Casiodor, mort în 585. Casiodor, politician roman călugărit la bătrânețe, întemeiase pe proprietatea lui din sudul Italiei o mănăstire numită Vivarium. Mănăstirea găzduia o bibliotecă impresionantă, conținând mai multe seturi de Biblii, inclusiv un pandect, numit *Codex grandior* („Codexul mai mare”), ce însuma peste 1.500 de pagini, care ar putea fi exemplarul dus în Britannia de abatele Ceolfrith (m. 717). *Instituțiile* lui Casiodor, scrise

1. V. Richard Gyug, „Early Medieval Bibles, Biblical Books, and the Monastic Liturgy in the Beneventan Region”, în *The Practice of the Bible in the Middle Ages: Production, Reception, and Performance in Western Christianity*, Columbia University Press, New York, 2011, pp. 34–60, p. 34.

pentru comunitatea monastică, conțin mult material despre Scripturi, pe care și el le tratează tot ca pe o bibliotecă de cărți individuale, nu ca pe un text unitar, în ciuda faptului că a pus să fie copiate toate într-un singur volum. *Instituțiile* oferă un ghid pentru conținutul și interpretarea corectă a Bibliei, însoțită de o trecere în revistă a Părinților care au tălmăcit-o. Casiodor a fost contemporan cu Benedict (480–547), fondatorul ordinului monastic al benedictinilor, dar, spre deosebire de Benedict, considera că misiunea călugărului se concentrează mai puțin pe meditarea Scripturii în scopul cultivării virtuții, și mai mult pe studiu, de dragul erudiției teologice. Un contrast care, vom vedea, va caracteriza atitudinile călugărilor și respectiv fraților cerșetori din secolele ulterioare.¹ Cele două idealuri nu intră neapărat în contradicție, ci reprezintă moduri diferite de abordare a Bibliei.

În secolul al XI-lea s-a manifestat o preferință pentru Biblii uriașe, așa-numitele „Biblii atlantice“ (după numele lui Atlas, în mitologia greacă, un gigant care susținea lumea pe umerii săi), de obicei în mai multe volume enorme. O parte dintre ele erau obiecte de lux, însă majoritatea erau daruri pentru mănăstiri, unde puteau sluji drept Biblii de strană. În consecință, din unele lipsesc atât Psalmii, cât și evangheliile, copiate în cărți separate, menite uzului liturgic. Dacă Bibliile gigantice ar fi fost destinate studiului, omisiunea acestor texte centrale ar fi fost mult mai surprinzătoare. Fiind copiate cu o grijă deosebită, unele Biblii voluminoase au servit drept exemplare de comparație pentru colacionarea și corectarea altor manuscrise biblice.² Uneori au note marginale cu instrucțiuni pentru copiiști, cum vom vedea că procedează și Bibliile iudaice, într-o măsură încă și mai mare. Ne-au parvenit circa o sută de Biblii atlantice, întregi sau fragmentare, deseori de o frumusețe excepțională atât din punctul de vedere al caligrafiei, cât și al anluminurii.

Bibliile întregi, în format mult mai mic, au devenit ceva obișnuit spre sfârșitul secolului al XII-lea, fiind trebuincioase noilor ordine călugărești de frați cerșetori, franciscanii și dominicanii (întemeiate în 1209, și respectiv în 1216). Aceștia erau predicatori itineranți, și nu rămăneau mereu în mănăstirile lor, ca ordinele mai vechi. Pentru facilitarea acestui stil de viață itinerant s-a dezvoltat o tehnologie de scriere pe un pergament mai subțire, cu o caligrafie mai mărunță, dând naștere unor Biblii ce par minuscule, chiar și pentru standardele de

1. Pentru Casiodor, v. James J. O'Donnell, *Cassiodorus*, University of California Press, Berkeley, 1979.

2. V. de Hamel, *The Book*, p. 76.

azi, îndeajuns de mici cât să încapă într-un buzunar. De la jumătatea secolului al XII-lea, bibliile au început să fie produse și în scriptoriile și atelierile seculare, fiind vândute ca toate celelalte bunuri. Chiar fabricarea Bibliilor gigantice solicitau frecvent meșteșugari locali sau itineranți care să suplinească abilitățile pe care nu le aveau copiiștii, ca anluminura și tehnica poleirii cu aur. Micile biblii portabile ale fraților erau produse comerciale.

Aceste dezvoltări masive din secolele al XII-lea și al XIII-lea au fost însoțite de câteva experimente surprinzătoare, bunăoară crearea așa-zisei *bible moralisée*. Această „Biblie moralizată”, din care ne-au parvenit doar patru exemplare, era un manuscris bogat ilustrat ce conținea doar imagini ale narațiunilor – din Vechiul și Noul Testament –, condensate în medalioane. Fiecare pagină avea patru astfel de medalioane, acompaniate de alte patru medalioane care dădeau interpretarea morală a fiecărei istorisiri, câteodată cu ajutorul legăturilor tipologice – de exemplu între istorisirile Vechiului și Noului Testament –, dar uneori cu scene din viața contemporană care ilustrează supunerea sau nesupunerea față de mesajul din episodul biblic respectiv. Prin urmare, sensul moral al textului era reprodus prin imagini, nu prin cuvinte. Asemenea biblii reprezentau articole de lux, în multe cazuri destinate aristocrației sau familiei regale franceze ori spaniole¹, și sunt printre cele mai valoroase Biblii cu picturi realizate în secolul al XIII-lea, adesea cu ilustrații superbe și doar succinte legende explicative în franceză sau latină.

La sfârșitul secolului al XIII-lea și începutul celui de-al XIV-lea au apărut un alt tip de biblii ilustrate, așa-numitele *biblia pauperum*, „biblii ale săracilor”, din care se păstrează circa 80 de exemplare. Numele induce în eroare (și nu apare în Bibliile propriu-zise), deoarece erau destinate creștinilor laici din clasele alfabetizate de mijloc, probabil și clericilor care aveau obligația de a predica uneori din Biblie. Ele se axau pe dimensiunea mistică și meditativă a textului, mediată printr-o viață ilustrată a lui Cristos, și în acest caz cu paralele tipologice – spre exemplu imagini cu jertfa lui Isaac lângă episodul răstignirii. Asemenea Biblii au fost alcătuite în principal în zonele de limbă germană, textul îmbinând frecvent latina și germana, de obicei incluzând și materiale din cărți necanonice. Ele dau trimiteri biblice, ceea ce sugerează că cititorul putea căuta pasajele corespunzătoare în propria Biblie.

1. V. van Liere, *An Introduction to the Medieval Bible*, pp. 248–252, și de Hamel, *The Book*, pp. 146–151.

Et co-
gnat
bar
unus qual
esse nra in
lucario.

Hoc
ago
cucha lei res
fuit in men
tem suam or
ca pater gra fi
dei i saluam
conuertere.

Et an-
ge-
lus
ne mntu ma
na mueruisti
gdm dnm de
umum. Ecce
conspice xpi
nes solum et
uocatur al
nismu sntu
regni et non
erit sinit.

Et fig-
nd do
mim
piderunt ecc
slios tunc
operum et per
opera uram e
remam.



Per a
mari
a ad
angeli. Quo
modo fiet is
tus qui mte
ad cognosco
et responsum
angeli dnm
spe sio sup
uenit mte
et mris al
nismu obum
brabit.

Et fig-
nd fi
drtis
anima homi
lucet obedi
promissu dnm
xpi i adde
quod non at
sup unet sul

Et pro
nascitur
exce scm
uocatur
fuit de re
die aut
macta
tunc amila
dm fiat m
chi sed m
lum mium.

Et sup
pne dnt
sps sco
supuunt
tunc et
tunc mde
scilicet pco
q. qd natu
re p hoc cu
mentu ote
sto sibi se
mumras. f
coqualitat
i coecumra
pant tntu
spe sci.



În general, Bibliile latine (dar și cele grecești) timpurii se scriau fără spații între cuvinte. Metoda prezintă un inconvenient ceva mai mic într-o limbă cu multe declinări decât în una ca engleza, fiindcă atunci când vezi o formă casuală îți dai seama că se termină un cuvânt; dar și așa, lipsa separației între cuvinte poate să încetinească lectura și să genereze ambiguități. Bibliile medievale au introdus spații și alte procedee în sprijinul cititorului. Punctuația a făcut progrese lente, deși frazele și propozițiile erau marcate adesea cu ajutorul unui spațiu, uzanță recomandată deja de Ieronim. Însă erau comune și alte însemne, iar în Bibliile menite uzului liturgic se găsesc în mod obișnuit indicații privind începutul și sfârșitul lecturilor. Împărțirea pe capitole este, de asemenea, o invenție medievală: se crede că a apărut prima oară în Anglia (în mod tradițional atribuită arhiepiscopului Stephen Langton [1150–1228]), deși capitolele lui erau mai scurte decât capitolele noastre actuale.¹ Numerotarea capitolelor s-a generalizat la Paris. (În *Codex Amiatinus*, numerele mai vechi de capitole, notate pe margine, au fost tăiate și înlocuite cu un sistem mai nou, cu capitole mai lungi.) Bibliile portabile din secolele al XII-lea și al XIII-lea au numere de capitole vizibile și colontitluri, astfel încât poți găsi un text la fel de ușor ca într-o Biblie modernă. Numerotarea versetelor este un alt adaos mai târziu la Biblia latină, inițiat de tipograful parizian Robert Estienne, un protestant fugit în 1534 de persecuția din Paris și refugiat la Geneva. Și Bibliile ebraice avuseseră asemenea subdiviziuni, dar fără cifre, din perioade mult mai vechi, iar versiunile latine ale Psalmilor fuseseră divizate demult în versete în vederea cântării și recitării.

Bibliile din secolele al XII-lea și al XIII-lea au cunoscut un mare număr de exemplare, fapt ce implică o categorie largă de cititori culti care doreau un format standardizat și comod, cu colontitluri și prologuri la cărțile biblice (luate frecvent de la Ieronim), plus note ce explică numele biblice. Au fost rezultatul unui comerț cu cărți în plină expansiune, mai cu seamă la Paris. „Din secolul al XIII-lea ne-au parvenit mai multe Biblii decât orice alt artefact, poate cu excepția monedelor și clădirilor”². Copiștii au dobândit multă îndemânare în

1. Acum se crede că sistemul, popularizat de Filip Cancelarul (activ în perioada 1225–1230), ar putea fi ceva mai timpuriu decât Langton, însă tot o invenție britanică: v. P. Saenger, „The British Isles and the Origin of the Modern Mode of Biblical Citation”, în *Syntagma*, 1, 2005, pp. 77–115.

2. De Hamel, *The Book*, p. 114. Tot capitolul 2, „Portable Bibles of the Thirteenth Century” furnizează informații neprețuite despre explozia Bibliilor latine în această perioadă.

caligrafia gotică, adesea suficient de mărunță ca o Biblie să nu întreacă în dimensiuni una modernă.

INTERPRETAREA BIBLIEI: ABORDĂRI CREȘTINE

În multe privințe atitudinile creștine față de Biblie se situează în descendența celor ale Părinților Bisericii. Împărtășesc cu aceștia opinia că învățătura Bibliei e congruentă cu doctrina creștină și că textul trebuie interpretat în așa manieră încât să garanteze această sincronizare. Nu se gândea nimeni să citească textul biblic în sine, în afara cadrului doctrinei creștine: o asemenea lectură ar fi fost irelevantă pentru cititorul creștin. Însă definirea relației dintre credință și text a solicitat mult efort, iar Evul Mediu este marea perioadă de reflecție conștientă asupra naturii autorității, inspirației și interpretării biblice.¹

Am văzut că Origen căuta sens alegoric în numeroase pasaje scripturare. Acolo unde înțelesul nemijlocit al textului nu ridică probleme, Origen îl accepta. Dar unde era greu, și în special unde sensul literal i se părea absurd, susținea că pasajul are cu siguranță alt sens, metaforic sau alegoric. Acest sens poate îmbrăca totuși forme variate: poate să se refere la relația sufletului cu Dumnezeu, la o chestiune morală, ori să prevestească sfârșitul vremurilor. Origen nu a sistematizat posibilele sensuri non-literale, pe care le-a descris doar ca „spirituale“. Iar sens metaforic am putea găsi și în locuri unde înțelesul literal e pe deplin acceptabil; spre exemplu, pornind de la istorisirea ieșirii israeliților din Egipt, care în opinia lui Origen s-a petrecut cu siguranță, am putea ajunge să ne gândim la „exodul“ omenirii din lanțurile păcatului și libertatea dată de Cristos, ori la izbăvirea sufletului individual. „Căile pe care călăuzește Dumnezeu sufletul sunt tot căile pe care el își călăuzește poporul, așadar avem dreptul de a scoate învățături spirituale din Exod.“² Scriitorii de mai târziu au continuat să creadă că „absurditățile“ din text trimit la un înțeles mai adânc, dar s-au arătat și mai înclinați decât Origen să presupună

1. O lucrare devenită clasică este Henri de Lubac, *Medieval Exegesis: The Four Senses of Scripture*, W.B. Eerdmans, Grand Rapids, Michigan; T&T Clark, Edinburgh, 2 vol., 1998 și 2000.

2. V. Jean Daniélou, „Les sources bibliques de la mystiques d'Origène“, în *Revue d'ascétique et de mystique*, 23, 1947, p. 128; citat în Smalley, *Study*, p. 7.

că toată Scriptura ar avea un sens ascuns. În cele din urmă, această concepție s-a cristalizat într-o schemă împătrită, conform căreia pasajele biblice pot fi interpretate (1) literal, (2) alegoric, (3) moral sau tropologic și (4) anagogic.¹ Un faimos vers mnemonic le rezumă înțelesurile:

*Littera gesta docet, quid credas allegoria,
Moralis quid agas, quo tendas anagogica.*²

Sensul literal te învață faptele istorice; alegoria – ce trebuie crezut;
Sensul moral – ce trebuie să faci; anagogia – spre ce trebuie să tinzi.

Conform acestui principiu, orice pasaj din Biblie poate să fie interpretat în înțelesul literal, evident, sau tratat ca o călăuză pentru doctrină, morală³ sau eshatologie. În practică, puțini comentatori au izbutit, dacă a izbutit vreunul, să extragă toate cele patru sensuri din absolut fiecare pasaj pe care l-au comentat – principiul propune mai mult un repertoriu de posibilități. În mod derutant, toate cele trei sensuri non-literale sunt descrise uneori ca alegorice, așa cum Origen le descriesese pe toate ca spirituale sau mistice. Un exemplu clasic de sens împătrit este o interpretare medievală comună a „Ierusalimului“ din Vechiul Testament, unde sensul istoric sau literal face referire la orașul evreilor, cel alegoric la Biserica creștină, cel anagogic la cetatea lui Dumnezeu din cer, iar cel moral sau tropologic la sufletul omului.⁴

În capitolul anterior, cu psalmul 137 și zdrobirea pruncilor de stâncă, am văzut avantajele conferite de lectura metaforică a pasajelor condamnabile din punct de vedere moral. În Evul Mediu a devenit normală interpretarea „pruncilor“ din psalm nu în sensul literal de copilași babilonieni, ci ca vicii omenești ce trebuie strivite și nimicite de Dumnezeu însuși, care este „stâncă“, exact cum argumentase Origen. Așadar, un text care, citit literal, pare să intre în conflict cu învățătura creștină a iertării, putea fi transformat în ceva rodnic pe plan spiritual, printr-o lectură tropologică sau morală.

1. La Grigore cel Mare găsim trei sensuri, literal, alegoric și moral: v. Diane J. Reilly, „Lectern Bibles and Liturgical Reform in Central Middle Ages“, în *The Practice of the Bible*, pp. 105–125, p. 116.

2. Atribuit fratelui dominican Aage de Danemarca (= Augustin de Dacia, m. 1282).

3. Câteodată sensul moral mai e descris și ca „tropologic“.

4. Interpretarea datează cel târziu de la Ioan Casian (360–435 d.Cr.), aproape contemporan cu Augustin. V. Smalley, *Study*, p. 28.

Genul de interpretare la care poate duce alegorizarea se vede la Grigore cel Mare în *Moralia in Iob*¹, scrisă în deceniul 580 la Constantinopol. Iată rezumatul introducerii sale la cartea lui Iov:

Interpretarea alegorică la Iov 1:1–5 începe cu o aluzie cristologică. Numele „Iov” înseamnă „pătimitorul”, iar Uț înseamnă „sfetnicul”. Așadar numele lui Iov trimite spre Cristos, care pătimește și trăiește în ținutul Uț când domnește în inimile credincioșilor, îndrumându-i și dându-le sfat. Numărul copiilor lui Iov (șapte fii și trei fiice) dă naștere mai multor speculații. Șapte este numărul perfecțiunii, cum dovedește faptul că Dumnezeu s-a odihnit în ziua a șaptea și că ziua a șaptea a fost sabbatul. Pe deasupra, șapte îi simbolizează pe apostoli, dat fiind că șapte se compune din 3 plus 4, care, înmulțite, însumează 12. Cifrele 3 și 4 mai semnifică și propovăduirea Treimii în cele patru colțuri ale pământului. Cele trei fiice pot fi puse în legătură cu cei trei sfinți din Ezechiel 14:14, Noe, Daniel și Iov. Cei trei bărbați reprezintă preoții (Noe a cărmuit arca așa cum cărmuiesc preoții Biserica), celibatul (Daniel s-a înfrânat de la desfătările Babilonului) și pe credincioșii căsătoriți.²

În ochii modernilor, acest gen de interpretare e pur și simplu absurd: cu ajutorul lui, se poate dovedi absolut orice pornind de la textul biblic. Despre asemenea lecturi creștine am putea afirma ce a scris G.W.H. Lampe în legătură cu interpretarea Bibliei ebraice în *Manuscrisele de la Marea Moartă*, anume că „depind de convingerea că Scripturile sunt un amestec de oracole al căror înțeles se revelează celor care au priceperea de a-l discerne și aplica la scena contemporană. Ingeniozitatea alegoristului devine un fel de inspirație”³. Interpretul are în minte un grup de doctrine sau idei pe care le dorește deslușite de respectivul text. De aceea întoarce pe toate fețele textul până când acesta spune ceea ce dorește interpretul. Se subînțelege că Dumnezeu a inserat în text diverse referințe utile, de pildă cifrele, care nu au o justificare evidentă, însă ele sunt prezente tocmai pentru a genera acest gen de interpretare alegorică. Așadar, textele biblice nu conțin nimic lipsit de însemnătate: dacă ni se spune că Iov avea șapte fii, informația nu poate fi un fapt istoric aleatoriu (sau, cum am crede noi azi, o parte din verosimilitudinea poveștii): are negreșit o semni-

1. Grigore a fost papă din 590 până în 604. *Moralia* sunt o serie de prelegeri ținute călugărilor pe vremea când era reprezentant pontifical la Constantinopol.

2. *The History of Christian Theology* (coord. Paul Avis), vol. 2: John Rogerson, Christopher Rowland și Barnabas Lindars (coord.), *The Study and Use of the Bible*, Marshall Pickering, Basingstoke și W.B. Eerdmans, Grand Rapids, Michigan, 1988, p. 60. Cf. Smalley, *Study*, p. 34.

3. G.W.H. Lampe, „The Exposition and Exegesis of Scripture”, pp. 155–183, p. 159.

ficație mai adâncă. (Cf. discuția despre interpretarea rabinică din capitolul 14.)

Cea mai mare parte a exegezei medievale de acest tip se concentra asupra Vechiului Testament, însă câteodată era alegorizat și Noul Testament. Adesea parabolele lui Isus, de exemplu, nu erau citite metaforic doar în sensul evident de povestioare cu tâlc, ci și ca referințe cifrate la viața lui Isus ori la diverse aspecte ale Bisericii. Am văzut-o în perioada patristică, încă de la Origen și Augustin, care alegorizează Parabola bunului samaritean cu scopul de a extrage din ea un mesaj despre Biserică și sacrameente.¹ Bineînțeles, anumite părți din Noul Testament au o profunzime naturală analoagă cu alegoria, îndeosebi în Evanghelia lui Ioan, unde lucrurile sunt arareori ceea ce par la suprafață. De exemplu, când Iuda iese din încăperea unde au mâncat Isus și ucenicii, autorul adaugă „și era noapte” (Ioan 13:30). Puțini cititori ar înțelege asta ca pe o simplă indicație privind timpul, atât de limpede folosește simbolul întunericii pentru a sugera trădarea iminentă a lui Isus. Interpreții medievali erau conștienți de asemenea pasaje, în care orice cititor atent vede de îndată un înțeles mai adânc, însă ei depășeau considerabil acest orizont, atribuind sensuri alegorice unui număr mare de alte texte.

Uneori scriitorii creștini călcau pe urmele Noului Testament însuși (și ale comunității de la Marea Moartă, deși nu aveau cum să o știe), interpretând detalii din Scriptură prin raportare la vremea lor – ca atunci când au citit în Biblie o aluzie la cruciade, afirmând că profeția lui Isaia „să aducă înapoi, de departe, pe copiii tăi” (60:9) prezicea victoria francilor asupra sarazinilor.² Însă aceasta reprezenta o formă specializată de interpretare, nu prea răspândită în cadrul exegezei medievale care ne-a parvenit. Adesea, chiar autoritățile bisericești au privit-o ca suspectă, din moment ce ar putea fi pusă în legătură cu ideea că Biblia îndeamnă la răzvrătire sau revoluție. De unde suspiciunile stârnite de interpretările eshatologice ale respectatului teolog și călugăr Gioacchino da Fiore (1135–1202), ce întocmise, pe baza Scripturii, o schemă istorică potrivit căreia sfârșitul timpului urma să irupă curând, inaugurând o eră nouă în care nu va mai fi nevoie de Biserică.³

1. V. *supra*.

2. V. Smalley, *Study*, p. xi.

3. Pentru Gioacchino, v. Marjorie Reeves, *Joachim of Fiore and the Prophetic Future*, SPCK, London, 1976.

Unii comentatori din Antichitate preferaseră sensul literal diverselor înțelesuri spirituale, însă până în Evul Mediu genul de interpretare făcut de Școala Antiohiană dispăruse aproape complet, pe măsură ce sensul spiritual se înstăpânise tot mai mult pe imaginația creștină. (Această școală socotea profetii mesianice doar câțiva psalmi, pe majoritatea celorlalți tratându-i ca referințe la experiențe din istoria evreilor.) O revigorare a interesului pentru sensul istoric s-a manifestat totuși în operele victorinilor, erudiți aparținând abăției Sfântul Victor din Paris, în secolul al XII-lea. Hugo de Saint-Victor (1096–1141), fondatorul acestei școli de interpretare, examinează Isaia 4:1 astfel:

Șapte femei vor apuca în ziua aceea un singur bărbat și vor zice: „Vom mânca pâinea noastră și ne vom îmbrăca în hainele noastre; numai fă-ne să-ți purtăm numele și ia ocara de peste noi!”

Comentează:

Cuvintele sunt îndeajuns de vădite și limpezi. Pricepi fiecare propoziție în parte. Dar poate nu izbuțești să pricepi ce înseamnă luate laolaltă. De aceea gândești că un pasaj căruia nu-i poți prinde înțelesul literal ar trebui înțeles doar într-un sens spiritual. Zici dar că cele șapte femei sunt cele șapte daruri ale Duhului Sfânt, care vor *apuca un singur bărbat*, adică pe Cristos, singurul care *ia ocara de peste ele* ca ele să-și afle adăpost în el. Ai explicat în mod spiritual și nu pricepi ce înseamnă litera. Însă profetul ar putea spune și ceva literal prin aceste cuvinte.¹

Hugo explică mai departe, cam așa cum ar proceda orice comentator modern al lui Isaia, că profetul vorbește despre o vreme de dezastru național, când mulți bărbați au murit, iar femeile rămase văduve caută un bărbat să le ia de neveste în orice condiții, fiindcă în societatea respectivă văduvia și lipsa copiilor se socotesc „ocară”. Suntem aproape de abordarea lui Grigore cel Mare. Hugo nu renunță la sensul istoric/literal decât în cazurile când tradiția creștină sancționează o lectură spirituală – îndeosebi dacă e sprijinită de Noul Testament: de pildă profetia lui Ioel despre turnarea Duhului peste orice făptură (Ioel 2:28), citată în Fapte 2 ca aluzie la împlinirea dată ucenicilor lui Isus în ziua Cincizecimii.

Abordarea victorină a ajuns la apogeu în generația următoare, cu opera lui André de Saint-Victor (m. 1175) (căruia Beryl Smalley i-a consacrat un capitol lung în clasicul ei volum *The Study of the Bible in the Middle Ages*).² Un pasaj din Isaia, nespus de drag creștinilor, era

1. Hugo de Saint-Victor, *Didascalion* 807–808, citat în Smalley, *Study*, p. 94.

2. *Ibid.*, *Study*, capitolul 4 (pp. 112–195).

descrierea „Robului suferind“ (Isaia 52:13–53:12), ce părea să corespondă pătimirilor lui Cristos în atâtea privințe, încât multă vreme fusese citit ca și cum ar fi făcut parte din Noul Testament, fără să se mai gândească cineva vreodată la alt sens. (Se citește și acum cu regularitate în bisericile creștine, în Vinerea Mare, iar unele părți din pericopă figurează în oratoriul *Messiah* de Händel.)

Iată, Robul Meu va propăși; Se va sui, Se va ridica, Se va înălța foarte sus. După cum pentru mulți a fost o pricină de groază – atât de schimonosită Îi era fața și atât de mult se deosebea înfățișarea Lui de a fiilor oamenilor –, tot așa, pentru multe popoare va fi o pricină de bucurie; înaintea Lui, împărații vor închide gura, căci vor vedea ce nu li se mai istorisise și vor auzi ce nu mai auziseră. Cine a crezut în ceea ce ni se vestise? Cine a cunoscut brațul Domnului? El a crescut înaintea Lui ca o odraslă slabă, ca un Lăstar care iese dintr-un pământ uscat. N-avea nici frumusețe, nici strălucire ca să ne atragă privirile și înfățișarea Lui n-avea nimic care să ne placă. Disprețuit și părăsit de oameni, om al durerii și obișnuit cu suferința, era așa de disprețuit, că îți întorceai fața de la El, și noi nu L-am băgat în seamă. Totuși El suferințele noastre le-a purtat și durerile noastre le-a luat asupra Lui, și noi am crezut că este pedepsit, lovit de Dumnezeu și smerit. Dar El era străpuns pentru păcatele noastre, zdrobit pentru fărădelegile noastre. Pedepsa care ne dă pacea a căzut peste El, și prin rănile Lui suntem tămăduiți. Noi rătăceam cu toții ca niște oi, fiecare își vedea de drumul lui, dar Domnul a făcut să cadă asupra Lui nelegiuirea noastră, a tuturor. Când a fost chinuit și asuprit, n-a deschis gura deloc, ca un miel pe care-l duci la măcelărie și ca o oaie mută înaintea celor ce o tund n-a deschis gura. El a fost luat prin apăsare și judecată, dar cine din cei de pe vremea Lui a crezut că El fusese șters de pe pământul celor vii și lovit de moarte pentru păcatele poporului meu? Groapa Lui a fost pusă între cei răi, și mormântul Lui, la un loc cu cel bogat, măcar că nu săvârșise nici o nelegiuire și nu se găsisese nici un vicleșug în gura Lui. Domnul a găsit cu cale să-L zdrobească prin suferință. Dar, după ce Își va da viața ca jertfă pentru păcat, va vedea o sămânță de urmași, va trăi multe zile și lucrarea Domnului va propăși în mâinile Lui. Va vedea rodul muncii sufletului Lui și Se va înviora. Prin cunoștința Lui, Robul Meu cel neprihănit va pune pe mulți oameni într-o stare după voia lui Dumnezeu și va lua asupra Lui povara nelegiuirilor lor. De aceea Îi voi da partea Lui la un loc cu cei mari și va împărți prada cu cei puternici, pentru că S-a dat pe Sine Însuși la moarte și a fost pus în numărul celor fărădelege, pentru că a purtat păcatele multora și S-a rugat pentru cei vinovați.

Evreii, firește, susținuseră că textul îl descrie pe Isaia însuși, ori o personificare a lui Israel, sugestii comune și la comentatorii moderni. Cei mai mulți creștini, urmând direcția arătată în Fapte 8:26–40, îl citesc ca pe o prevestire evidentă a suferințelor și preamăririi lui Cristos. Însă André de Saint-Victor adoptă simplul lectura iudaică

fără a menționa măcar posibilitățile creștine de interpretare.¹ El tratează Vechiul Testament ca fiind înzestrat cu un înțeles de sine stătător, fără a aduce în discuție întrebări despre împlinirea profeției ori posibile sensuri spirituale.

Bineînțeles că înțelesul literal al unui pasaj poate fi alegoric dacă textul e scris deliberat ca alegorie – spre exemplu, înțelesul literal al unei parabole e metaforic. Parabola fiului risipitor (Luca 15:11–32) nu presupune, la nici un nivel, că a existat realmente o astfel de persoană și că niște săpături arheologice ar putea scoate cândva la lumină inelul pe care i l-a pus tatăl pe deget. Acceptăm parabola ca povestire, nu ca informație istorică. În același fel, ciudatele fiare descrise în Daniel 7 – una ca un leu cu aripi de vultur, un leopard cu patru aripi ca de pasăre și patru capete – nu se vor găsi niciodată într-o grădină zoologică: sunt simboluri sau ilustrări ale naturii răului. Interpreții medievali erau perfect conștienți de acest aspect, iar victorinii nu fac excepție (nici antiohienii nu făceau). Însă introducerea unor asemenea distincții comportă în principiu un interes pentru intenția autorului. Lucru pe care-l găsim la André: „Conștiința că există o persoană acolo îl distinge de contemporanii lui. Nu-l pierde pe profet în profeție.”² Atitudinea lui reprezintă o schimbare în comparație cu ceea ce reprezentase norma în interpretarea textului biblic, unde, cum remarcă Smalley, cititorii „se interesau mai puțin de intenția autorului și mai mult de produsul său. Textul era mai viu decât autorul lui.”³

Toma de Aquino (1225–1274) a făcut un progres major în înțelegerea Bibliei căutând să discearnă între intenția reală a autorului și înțelesul textului privit în mod neutru și autonom. Toma, călugăr dominican, studiasse și predase la Paris, Köln și Roma; în ciuda imensei sale opere filozofice și teologice – mulți îl consideră cel mai mare învățător creștin din Evul Mediu –, el socotea că principala lui muncă era explicarea Scripturii. Călăuza interpretului în citirea Bibliei trebuia să fie intenția autorului. Ceea ce a voit să spună autorul este sens literal.⁴ După cum am văzut, intenția poate fi alegorică, dacă autorul a scris în mod deliberat o alegorie. Firește, e adevărat că autorul ultim este Duhul Sfânt, însă rolul factorului uman nu trebuia ignorat în beneficiul lecturii non-literale. De asemenea, Toma

1. *Ibid.*, *Study*, pp. 163–165.

2. *Ibid.*, p. 138.

3. *Ibid.*, p. vii.

4. Toma de Aquino, *Quodlibet* 7.q.6, a.2, ad 5.

de Aquino a argumentat (la fel ca Augustin) că lectura alegorică nu putea dezvălui un adevăr care să nu se găsească exprimat literal altundeva în Biblie. Așadar, înțelegerea revelației biblice nu era rezervată celor cărora educația le îngăduia să tâlcuiască alegoric un text, ci se afla la îndemâna celui mai simplu cititor. Astfel, Toma desființează prejudecata că numai anumiți cititori pot avea acces la înțelesul mai adânc al Scripturii. Ideea se înscrie în concepția sa potrivit căreia studierea Bibliei, ca și a operei sale, trebuie pusă în mod neîngrădit la dispoziția oamenilor obișnuiți.¹

Pentru Toma de Aquino, sensul textual este cel intenționat de scriitor, fie el literal în accepția comună a termenului, fie metaforic, ca în cazul parabolilor sau viziunilor. Dominicanul scrie: „Sensul literal e cel intenționat de cuvinte, fie că sunt folosite la propriu sau la figurat”². Sensul spiritual (termen mai potrivit decât „alegoric”) era sensul intenționat de Dumnezeu, care poate nu le fusese lămurit nici scriitorilor Scripturii înșiși – acesta ar fi, de exemplu, cazul unor profeții mesianice.³ Scoaterea la iveală a sensului spiritual cerea perspicacitate teologică și religioasă. Această distincție simplă evită multe dintre complicațiile în care căzuseră unele teorii interpretative medievale. Atenția acordată intenției auctoriale va deveni crucială în studiile biblice succesive; în ultimul timp această idee a fost foarte contestată, după cum vom vedea în capitolul 17.

Toma de Aquino e cunoscut mai bine ca filozof și teolog extraordinar de prolific – *Summa theologie* umple multe volume. Însă în zilele lui era socotit în primul rând exeget biblic, iar tălmăcirea Scripturilor era munca lui de zi cu zi. Pentru el, doctrina creștină este, în teorie, extrasă din Scripturi, nu independentă de ele.⁴ Dar, ca în cazul atâtor de înainte și de după el care au adoptat această teorie, multe

1. V. expunerea din van Liere, *An Introduction to the Medieval Bible*, p. 135. Sunt faimoase cuvintele lui Toma că imensa lui *Summa theologiae* este un „ghid pentru începători”.

2. Toma de Aquino, *Expositio in Iob ad litteram* 1, 6 și *Summa theologiae* I, 1, 10 ad 3.

3. Ideea că sensul alegoric este sensul cel mai limpede al textului se găsește deja în *Epistola lui Barnaba*. Așadar, în opinia lui, legile alimentare din Vechiul Testament nu trebuie niciodată înțelese literal, ci mereu ca o metaforă, de exemplu ca un avertisment pentru creștini să nu aibă legături cu oameni „porcoși”. V. Lampe, „Exposition and Exegesis”, p. 168.

4. În legătură cu teoriile lui Toma de Aquino despre Scripturi, v. Thomas Weinandy, Daniel A. Keating și John P. Yocum (coord.), *Aquinas on Scripture: An Introduction to his Biblical Commentaries*, T&T Clark International, London și New York, 2005.

elemente din învățătura sa nu derivă defel din Biblie, ci din formarea lui filozofică prin studiul lui Aristotel. Pentru Toma nu părea că există conflict între Filozof, cum îl numește el pe Aristotel, și învățătura Bibliei.

COMENTARII ȘI GLOSE

În mănăstiri, biserici și în cele dintâi universități, ca Paris, Oxford sau Cambridge, mai toată activitatea de predare îmbrăca forma comentariului biblic. Doar odată cu apariția fraților cerșetori, dominicani și franciscani, în secolul al XIII-lea, a devenit teologia o disciplină separată de tălmăcirea Bibliei, cu subiecte nebiblice expuse și dezbătute separat. Chiar și așa, se aștepta ca teologii competenți să aibă o solidă cultură biblică, așa cum avea Toma de Aquino, cel mai însemnat teolog dominican. Dar viața era prea scurtă ca fiecare cărturar să studieze sistematic cărțile Bibliei, așa că s-au dezvoltat lucrări de referință ce cuprindeau textele considerate cele mai bune comentarii ale Părinților la cărțile scripturare.

Această tradiție apare încă din secolul al VII-lea prin compilarea de *florilegia*, „buchete“ de citate patristice care acompaniază o antologie de excerpte biblice: un exemplu clasic sunt *Sententiae*, ale lui Isidor din Sevilla (560–630). *Florilegia* colectau texte din Părinții răsăriteni și apuseni, în special din Grigore cel Mare, pe care în Evul Mediu mulți îl priveau drept maestrul interpretării biblice. Însă în secolul al XII-lea a apărut uzanța de a realiza Biblii cu astfel de comentarii – alese din *florilegia*, care se numeau *expositoria* – încorporate între rânduri și pe marginile paginilor. Comentariile se numeau în general glose, iar o Biblie care le conținea se numea și ea glosă (*glossa*, *glossatura* sau *glossatus*). Probabil că aranjamentul a fost împrumutat din uzanța încetățenită deja în prelegerile din artele liberale, unde textele se scriau de obicei lăsând spații unde studenții puteau să adauge notițe.¹ În școlile din nordul Franței a început să se aplice o metodă similară și la textul Bibliei.

Cu timpul s-a dezvoltat o versiune a glosei cu care era de acord mai toată lumea, cunoscută ca *Glossa ordinaria* („glosa standard“).

1. Luther a achiziționat o presă tipografică ca să tipărească pentru studenți exemplare de Biblie cu spații între rânduri și pe margini, astfel încât să poată lua notițe la cursurile lui despre textele biblice, ca și cum ar fi reinventat de la zero tradiția glosării.

Pare că a fost inițiată de Anselm de Laon (m. 1117) și alți profesori din nordul Franței.¹ Pentru mulți profesori de studii biblice, o versiune sau alta la *Glossa ordinaria* a ajuns o precondiție a studiului biblic: studenții aduceau un exemplar la lecții. Din secolul al XII-lea avem mii de exemplare de bibliei glosate, mai multe decât exemplarele doar cu textul biblic propriu-zis. De prin anul 1120 a existat o glosă completă pentru fiecare carte a Bibliei, iar prelegerile nu se mai țineau doar despre cărțile selectate, ci despre întreaga Scriptură. Acesta este contextul școlii victorine, despre care am discutat deja. Un profesor remarcabil a fost Stephen Langton, mai apoi arhiepiscop de Canterbury (circa 1150–1228). Se estimează că o ediție la *Glossa ordinaria* se întindea pe aproximativ douăzeci și unu de volume. A devenit text semioficial într-o asemenea măsură, încât spre sfârșitul secolului al XII-lea îl găsim pe Petrus Comestor (m. 1178/9) compunând glose la glosa însăși.

Totuși, glosa nu era în nici un caz o singură lucrare, complet standardizată, cum s-ar fi întâmplat în epoca tiparului, ci exista în numeroase versiuni.² În mod normal consta din textul cărții biblice în cauză, cu comentarii (glose scurte) printre rânduri, și glose mai lungi pe margini, ori deasupra și dedesubtul textului. Pasajele mai lungi de analiză și comentariu (adeseori fără dezaprobări, însă înfățișând diverse nuanțe) erau plasate între capitole sau după textul principal, iar fiecare carte biblică era precedată de secțiunea adecvată din prologurile lui Ieronim. În curând acestea au dobândit o asemenea autoritate, încât au ajuns la rândul lor să fie glosate, fiind tratate ca întru câțva scripturare. Ba, mai mult, s-a manifestat o tendință, observată deja în comentariile creștine în general, ca glosa să capete prioritate

1. Până în 1949 se credea în general că Walafrid Strabus (808–849) a creat *Glossa*, însă teoria a fost infirmată de Jean de Blic, „L'oeuvre exégétique de Walafrid Strabo et la *Glossa Ordinaria*“, în *Recherches de théologie ancienne et médiévale*, 16, 1949, pp. 5–28. Beryl Smalley a identificat rolul jucat de Anselm de Laon, posibil student al lui Anselm de Bec (mai apoi arhiepiscop de Canterbury). Pare-se că Anselm de Laon a compilat glosa la Psalmi și la epistolele lui Pavel – texte favorite în școli –, apoi la Ioan și probabil Luca, lucrarea fiind continuată de fratele lui, Ralph, și de Gilbert de Auxerre.

2. În consecință, *Glossa ordinaria* nu există într-o versiune tipărită. Cea mai acceptabilă ediție este K. Froehlich și M.T. Bibson, *Biblia latina cum glossa ordinaria, facsimile reprint of editio princeps Adolph Rusch of Salzburg 1480/81*, Brepols, Turnhout, 1992. Cum indică titlul, este o ediție facsimilă a unei versiuni tipărite anterior. V. expunerea din Lesley Smith, *The Glossa Ordinaria: The Making of a Medieval Bible Commentary*, în *Commentaria. Sacred Texts and Their Commentaries: Jewish, Christian, and Islamic*, vol. 3, Brill, Leiden și Boston, 2009, căreia îi sunt foarte îndatorat.

inquit hominem quem crea-
ui a facie terre ab homine
usq; ad animantia. a reptili
usq; ad uolucres cel. Pen-
tet enim me fecisse eos. Noe u

[¶] Noe uir iustus a p. r.

[¶] Si nullus sine peccato.

[¶] An pfectus? pfecti

[¶] dicitur aliqui n sic sunt

[¶] pfecti. qm equibz

[¶] angeli discipuli. ex

[¶] impenatione. vñ

[¶] addit inq; hancib;

[¶] fuit. i. sic p suo m

[¶] di gra potat. ex pfer

[¶] ut n sic in alia ora

[¶] in qñ uol. uet. uet

[¶] peccare poterit. lñ

[¶] do ambulauit uel

[¶] ga. ex. sequens.

[¶] qñ o alimato iustit. h. iustit

[¶] qñ o conuictio. h. conuictio

[¶] qñ o iustitia. h. iustitia

[¶] qñ o iustitia. h. iustitia

[¶] qñ o iustitia. h. iustitia

[¶] qñ o iustitia. h. iustitia

[¶] qñ o iustitia. h. iustitia

[¶] qñ o iustitia. h. iustitia

[¶] qñ o iustitia. h. iustitia

[¶] qñ o iustitia. h. iustitia

[¶] qñ o iustitia. h. iustitia

[¶] qñ o iustitia. h. iustitia

[¶] qñ o iustitia. h. iustitia

[¶] qñ o iustitia. h. iustitia

[¶] qñ o iustitia. h. iustitia

[¶] qñ o iustitia. h. iustitia

[¶] qñ o iustitia. h. iustitia

[¶] qñ o iustitia. h. iustitia

[¶] qñ o iustitia. h. iustitia

[¶] qñ o iustitia. h. iustitia

[¶] qñ o iustitia. h. iustitia

[¶] qñ o iustitia. h. iustitia

[¶] qñ o iustitia. h. iustitia

[¶] qñ o iustitia. h. iustitia

[¶] qñ o iustitia. h. iustitia

[¶] qñ o iustitia. h. iustitia

[¶] qñ o iustitia. h. iustitia

inuenit

grām co-

ram deo.

He genera-

tionē noe.

Noe uir iust

atq; pfect

fuit in ge-

nerationib; suis. cum deo

ambulauit. & genuit tres

filios. sem. cham. & sapheth.

Corrupta ē autē terra coram

deo. & repleta ē iniquitate

Quinq; uidisset deus terram

ēē corruptam. omnis quip-

pe caro corruerat uiam

suā sup terram. qñ ad noe.

ego disperdam eos cum

terra. Fac ubi archam de

lignis leuigant. & fac archā

de. l. l. 7 ē. Hominib; & bñ

coartant. que alia mñatio dicit qua

d cata. ut nec inuentorum nec mun-

datione archa solueretur.

deo. & repleta ē iniquitate

Quinq; uidisset deus terram

ēē corruptam. omnis quip-

pe caro corruerat uiam

suā sup terram. qñ ad noe.

ego disperdam eos cum

terra. Fac ubi archam de

lignis leuigant. & fac archā

de. l. l. 7 ē. Hominib; & bñ

coartant. que alia mñatio dicit qua

d cata. ut nec inuentorum nec mun-

datione archa solueretur.

terra. Fac ubi archam de

lignis leuigant. & fac archā

de. l. l. 7 ē. Hominib; & bñ

coartant. que alia mñatio dicit qua

d cata. ut nec inuentorum nec mun-

datione archa solueretur.

terra. Fac ubi archam de

lignis leuigant. & fac archā

de. l. l. 7 ē. Hominib; & bñ

coartant. que alia mñatio dicit qua

d cata. ut nec inuentorum nec mun-

datione archa solueretur.

terra. Fac ubi archam de

lignis leuigant. & fac archā

de. l. l. 7 ē. Hominib; & bñ

coartant. que alia mñatio dicit qua

d cata. ut nec inuentorum nec mun-

asupra textului comentat. Glosa a devenit „vocea” textului biblic, mut fără ea¹, iar pentru cititori înțelesul textului biblic era cel denotat de glosă. Poate conștiința că în practică raporturile de putere între textele autoritare și comentariile secundare tind să se inverseze l-a convins pe Francisc de Assisi să interzică glosarea Regulii sale monastice.

Glosa putea avea un impact foarte serios. În special glosele interliniare fac textul să devieze destul de radical de la înțelesul său natural, înspre o lectură „spirituală”. „Glosa citește textul, mai ales pe cel al cărților veterotestamentare, ca pe o lecție spirituală despre Cristos și trăirea vieții creștine.”² Multe pasaje dobândesc caracter cristologic, parabolele neotestamentare devin alegorii, iar interesul pentru sensul natural tinde să se piardă complet. Textul a devenit vehiculul pentru expunerea doctrinei creștine, fără conștiința că are de spus o poveste a lui, separată de învățăturile Bisericii, sau chiar împotriva lor. Dacă ne gândim că există două entități, Biblia și credința creștină, în glosă cele două se contopesc pur și simplu.³ Teologia e identificată cu expunerea biblică, dar în practică asta înseamnă că temele și ideile teologice domină interpretarea textului biblic.

Până în Evul Mediu târziu se crease un contrast între tipul de lectură biblică practică în mănăstiri – denumită în general, atunci și acum, *lectio divina*, „citirea dumnezeiască” – și căutarea unei teologii care în zilele noastre s-ar numi sistematică, încercarea de a rezuma și analiza cu rigurozitate filozofică ansamblul credinței creștine. *Lectio divina* nu e în primul rând analitică, ci meditativă sau reflexivă și se înscrie într-o căutare a înțelepciunii, înrădăcinată în cugătarea Scripturii. Pasajele sunt citite lent și într-o stare de liniște. Studiul teologiei sistematice, care ia avânt odată cu activitatea fraților cerșetori, caută cunoașterea, așadar o expunere bine organizată a ce trebuie să creadă creștinii. Această expunere trebuie însă să se sprijine pe Scriptură, deși există alături de ea. Forma ei caracteristică nu e comentariul biblic, ci disputa ori tratatul, iar ascendența ei „a amenințat să preschimbe efortul individual de a-l cunoaște pe Dumnezeu într-o chestiune de programă analitică și examinare”⁴. Iată cum formulează Beryl Smalley acest contrast:

Temeiul influenței Sfintei Scripturi era faptul elementar al citirii ei; însă trebuie stabilit înțelesul precis al termenului *lectio*. El se aplică la două

1. Smith, *The Glossa Ordinaria*, pp. 2–4.

2. *Ibid.*, p. 85.

3. V. discuția din Concluzie.

4. Smith, *The Glossa Ordinaria*, p. 11.

activități diferite. În școli, mai ales în acelea care formau clerici în vederea îndatoririlor pastorale, Scriptura se citea în special cu scopul de a lămuri probleme intelectuale și morale. Se examina textul, se avansau *quaestiones*, la care se răspundea prin *disputatio*. Cunoașterea constituie principalul obiect al căutării. De cealaltă parte, în mănăstirile diverselor ordine, toate centre de viață spirituală intensă, călugării se îndeletniceau cu tradiționala *lectio divina* a Scripturii. Aici, mai important nu e considerat textul în sine, cât faptul de a-l citi și a trage un folos personal din el. Obiectivul nu stă atât în dobândirea de idei, din moment ce cunoștințele despre credință sunt prezente, ci mai degrabă în degustarea și savurarea Cuvântului lui Dumnezeu; în felul acesta se consolida viața contemplativă de rugăciune și unire cu Dumnezeu. Cele două modalități de citire a Scripturii s-au practicat pe tot parcursul perioadei medievale: prima s-a dezvoltat inițial în scolastica din secolul al XII-lea, a doua a rămas preferată în mănăstiri.¹

Glosa ne permite să vedem pe aceleași pagini distincția dintre conținutul Bibliei și sistemul de credințe al creștinismului, tocmai întrucât a reprezentat o încercare grandioasă de a demonstra coerența celor două, interpretând textul biblic prin prisma Sfinților Părinți ortodocși. Tratatele teologice, ca *Summa theologiae* a lui Toma de Aquino, merg în direcția opusă, explicitând credința în manieră filozofică, dar încercând să-i arate proveniența din Scriptură. Ambele abordări împărtășesc premisa că Biblia și credința sunt congruente. În realitate, lucrurile nu stau mereu așa. Probabil că în *lectio divina* această problemă e mai puțin subliniată, deoarece meditația textului e liberă și nu se înscrie într-o tentativă de stabilire a doctrinei creștine; însă, în tradiția scolastică reprezentată de glosă, estomparea nepotrivirilor dintre Biblie și credință comportă uneori violentarea textului biblic, ca în situațiile unde preocupările cristologice duc la interpretări forțate ale Vechiului Testament.

Nordul Franței s-a reafirmat pe scena interpretării biblice în secolul al XIV-lea, când a dat un cărturar de frunte, pe Nicolaus din Lyra (1270–1349).² Născut la Lyre, în Normandia, unde a avut posibilitatea de a învăța cu profesori evrei, Nicolaus a intrat în ordinul franciscan în 1300 și nu peste mult timp a fost trimis la studii în

1. Beryl Smalley, „The Exposition and Exegesis of Scripture: From Gregory the Great to Saint Bernard”, în *Cambridge History of the Bible*, vol. 2, pp. 183–197, p. 193.

2. V. Philip D.W. Krey și Lesley Smith (coord.), „Nicholas of Lyra: The Senses of Scripture”, în Heiko A. Oberman (coord.), *Studies in the History of Christian Thought*, 90, Brill, Leiden, Köln, Boston, 2000; Lesley Smith, „Nicholas of Lyra and the Old Testament Interpretation”, în Magne Ssbbø (coord.), *Hebrew Bible/Old Testament: The History of its Interpretation*, vol. 2, Vandenhoeck & Ruprecht, Göttingen, 2008, pp. 49–63.

Paris, unde la timpul convenit a început să predea. Principalele două opere, amândouă inspirate masiv din *Glossa Ordinaria*, sunt *postillae* (comentarii) la toată Biblia, una „literală“ (compusă prin 1323–1331) și una „morală“ (1333–1339). În ele vedem încă o dată că nu toți învățații încercau să extragă cu orice preț un sens împătrit pentru toată Scriptura, Nicolaus preferând sensurile literal și moral. Sensul literal, în accepția pe care o dă el termenului, „este cel care nu are nevoie de explicații ca să fie priceput“¹, cu alte cuvinte, sensul pe care l-ar desprinde cititorul inteligent dintr-un text, în absența informațiilor suplimentare. Înțelesul ar putea fi parabolic sau alegoric dacă textul e în mod limpede parabolă sau alegorie, însă nu se va face o lectură alegorică unui pasaj în care autorul a intenționat să comunice adevăruri istorice simple. Cu toate acestea, când trebuie stabilit care texte au fost scrise intenționat ca alegorii, s-ar putea ca deciziile lui Nicolaus să difere de ale noastre. Ca toți ceilalți interpreți medievali, considera Cântarea Cântărilor drept alegorie – nu despre Solomon și regina lui (ori despre doi îndrăgostiți anonimi, cum tind să creadă comentatorii moderni), ci despre Dumnezeu și Biserică. Pentru Nicolaus, acesta nu era un înțeles alegoric *suplimentar*, derivat din textul literal, ci era chiar înțelesul literal.² Nicolaus a rămas o figură importantă până în perioada Reformei, iar în secolul al XVI-lea opera lui *Postilla literalis* a fost tipărită uneori împreună cu *Glossa Ordinaria*.³

Ca toți autorii medievali, Nicolaus utilizează un cadru hermeneutic chiar și atunci când interpretează sensul literar în forma sa istorică elementară. El ia drept certitudine „schema păcatului și răscumpărării, ce structurează hermeneutic Vechiul și Noul Testament și formează mesajul și scopul unificator al mărturiei scripturale“⁴. Ideea că textul literal ar putea fi interpretat *atât de* literal încât să ignore întregul context scripturar așa cum îl concepea Biserica

1. Ca în Mary Dove, „Literal Sense in the Song of Songs“, în *Nicholas of Lyra*, pp. 129–146, p. 142.

2. În capitolul 14 am făcut referire la interesanta lucrare a lui Edmée King-smill, *The Song of Songs and the Eros of God*, care apără ideea că sensul voit al Cântării este într-adevăr alegoric sau, cum spune ea mai bine, metaforic. Opera ar proveni dintr-o comunitate ascetică ce folosea imagistica erotică pentru a zugrăvi relația membrilor cu Dumnezeu. Prin urmare, Cântarea n-a avut niciodată un înțeles „literal“, non-metaforic, ca poem despre un cuplu de îndrăgostiți. Această interpretare nu s-a bucurat de o acceptare largă, însă mie mi se pare plauzibilă.

3. V. van Liere, *An Introduction to the Medieval Bible*, p. 166.

4. Corrine Patton, „Creation, Fall and Salvation: Lyra's Commentary on Genesis 1–3“, în *Nicholas of Lyra*, pp. 19–43, p. 33.

nu se născuse încă – iar când se va naște, va fi apanajul unei minorități. Cu toate acestea, în unele privințe Nicolaus este precursorul unei interpretări biblice de mai târziu, voit neconfesionale, prin aceea că adesea se ocupă de fapte și istorie, în maniera lui André de Saint-Victor și a antiohienilor de dinaintea lui. În *Comentariul la Rut*, Nicolaus nu se îngrijește atât de înțeleșurile teologice, cât mai mult de geografie, istorie și de ceea ce am putea numi antropologie sau etnografie – datinile dezvăluite de narațiune. Lesne de înțeleș de ce a fost supranumit *doctor planus et utilis*, „învățător simplu și de folos“. Însă accentul pus de el pe sensul de sine stătător al textului, nu potrivit interpretării tradiționale, urma să aibă o influență mult mai mare decât s-ar fi gândit Nicolaus. Martin Luther avea să-l transforme în principiul că Scriptura își este propria interpretă și că are un înțeleș „limpede“ pentru cititorul creștin, fără necesitatea unor intermediari, ca papii sau preoții. De aceea în mod tradițional Nicolaus e considerat unul dintre precursorii Reformei, cum rezumă distihul *si Lyra non lyrasset, Lutherus non saltasset*: „de nu cânta Lyra la liră, n-ar mai fi dănuțit Luther“.

COMENTARIUL IUDAIC

Literatura iudaică din Evul Mediu timpuriu se încadrează în două categorii: deliberare juridică și interpretare scripturară. Deliberarea juridică se întâlnește în *Mișna*, colecție finalizată în secolul al III-lea d.Cr., iar în următoarele câteva secole în cele două talmuduri, palestiniene sau ierusalimitean (*Yerușalmi*), încheiate până la sfârșitul secolului al IV-lea d.Cr., și Talmudul babilonian (*Bavli*), terminat aproximativ două secole mai târziu. *Mișna* și talmudurile – care sunt comentarii extinse la *Mișna* – constau preponderent din *halaha*, dar conțin și povestiri, fabule și pasaje speculative mai tipice stilului *hagada*. Tradiția talmudică înglobează, de asemenea, o însemnată cantitate de interpretare scripturară, însă dispunerea se face pe subiecte: fiecare tratat, potrivit numelui său, privește o sferă a vieții iudaice care presupune reglementare.

Interpretarea scripturară propriu-zisă se găsește în *midrașim*. Principala colecție este *Midraș Rabbah* la cărțile Pentateuhului și cărțile citite la sărbători (Cântarea Cântărilor, Plângeri, Estera, Rut și Ecleziast). Un *midraș* este un comentariu, parcurgând cartea biblică în scopul de a comenta în ordine versetele. Tendința de ansam-

blu e hagadică, deși ocazional se vor evidenția puncte care țin de *halaha*, de comportament. Unul dintre primele *midrașim* este *Me-kilta la Exod*, cu un caracter predominant halahic. Aceste texte formează temelia interpretării iudaice pe tot parcursul Evului Mediu.

Autorul/Compilatorul de *midrașim*, numit *daršan*, tâlmăcește uneori sensul pe care un comentator creștin l-ar numi literal, însă nu arareori intră în interpretări mai fanteziste sau alegorice: de pildă, „Edom“ din Biblie e interpretat ca referință la romani, care la rândul lor îi indică pe creștini. După cum am văzut, în mod obișnuit, realitățile suprapământești nu sunt gândite în termeni alegorici, cum se mai întâmplă în interpretarea creștină; mult mai obișnuit, înțelesul non-literal privește viața practică – deci are o tendință halahică. Însă înainte de toate *midrașul* leagă versetul comentat de alte versete din Biblie, tratată ca un fel de bază de texte corelate între ele, iar întrebările despre „înainte și după“, cum spun autoritățile rabinice, pur și simplu nu se pun. Această metodă, definită în capitolul precedent, a rămas comună în lectura iudaică a Bibliei în Evul Mediu.

Sfințenia și inspirația Bibliei o deosebeau de toate celelalte cărți: cum zice un înțelept consemnat în *Spuse ale Părinților (Pirke Avot)*, din secolul al II-lea, „Întoarce-o pe toate fețele, întoarce-o pe toate fețele, căci totul e în ea“. Cel mai mărunț detaliu din text, până la semnele de punctuație, putea fi chestionat ca să producă sens; fiecare juxtapunere de cuvinte și propoziții avea însemnătate exegetică. În structura Bibliei nu exista redundanță sau întâmplare, deci eventualele repetiții ori cea mai mică abatere de la topica firească era grăitoare și importantă, putând fi utilizată pentru rezolvarea enigmelor ivite la o lectură mai superficială. Cum spune Eva Mroczek, „Aici vedem un canon fixat și încheiat, o «totalizare exegetică». Plus afirmația că nimic nu e nou, ci că totul s-a revelat deja pe Sinai – alături de o ingeniozitate exegetică de nestăpânit, ce conferă unui text finit o infinită forță generativă“¹.

În operele rabinice, procedeul tipic constă în observarea unei bizarerii sau inconsecvențe în textul biblic, justificată apoi printr-o „lectură apropiată“. Să luăm Geneza 35:22–23:

Pe când locuia Israel [= Iacov] în ținutul acesta, Ruben s-a dus și s-a culcat cu Bilha, fiitoarea tatălui său. Și Israel a aflat. Fiii lui Iacov erau în număr de doisprezece.

1. Eva Mroczek, *The Literary Imagination in Jewish Antiquity*, Oxford University Press, New York și Oxford, 2016, p. 181.

La prima vedere, cele două propoziții de aici par fără legătură și într-adevăr textul continuă enumerându-i pe fiii lui Iacov, astfel încât vom lua firesc a doua propoziție drept începutul unei secțiuni noi. Totuși, așa cum sunt scrise în mod tradițional în manuscrisele Bibliei ebraice, cele două propoziții sunt tratate de parcă ar comunica o singură idee, cu alineat după, nu înainte de a doua propoziție. Prima sarcină a interpretului este aflarea motivului. A doua este lămurirea înțelesului expresiei bizare „Și Israel a aflat“, care nu consemnează – cum ne-am aștepta – consecința unei afrontări grave. Probabil că un cititor modern va remarca pur și simplu că textul pare să nu aibă coerență. Însă pentru autorii de *midrašim* asta nu era o opțiune. Soluția, păstrată deja în *Cartea jubileelor*, este următoarea: *a existat* o consecință. Iacov nu a mai întreținut relații cu Bilha, țitoarea lui, după ce fiul lui o „pângărise“; prin urmare, nu s-au mai născut copii, deci „fiii lui Iacov erau în număr de doisprezece“ – nu mai mulți. Așadar, pasajul discutat din Geneza este în realitate perfect coerent și ne spune despre Iacov implicit mai multe decât s-ar părea. Descoperim aceste informații suplimentare când refuzăm să tratăm golurile și inconsecvențele ciudate din text ca atare: analizate, toate se dovedesc pline de informații importante.¹

Acest gen de interpretare depinde în totalitate de existența unui text biblic foarte exact, care consemnează inclusiv indicații ca împărțirile în propoziții și paragrafe, absente din manuscrisele timpurii, ca acelea de la Qumran. Bibliile iudaice din Evul Mediu se încadrează în două categorii. Prima este sulul tradițional folosit în cultul sinagogal, unde textul e scris fără vocale sau alte semne, afară de consoanele textului, astfel că în citirea liturgică de mare ajutor este memoria cititorului. Este și situația sulurilor citite în sinagogă în ziua de azi. A doua categorie este codicele. Deși utilizarea codicelui a fost aparent o inovație creștină (v. capitolul 10), până la începutul Evului Mediu (probabil în jurul anului 700²) evreii îl adoptaseră ca format preferat pentru Bibliile destinate studiului. La origine, ebraica se scria fără vocale; prin secolul al X-lea d.Cr. s-a făcut simțită nevoia conceperii unor modalități de a le nota, ca nu cumva să se piardă tradiția citirii

1. Pentru acest exemplu, v. discuția din James L. Kugel, *The Ladder of Jacob. Ancient Interpretations of the Biblical Story of Jacob and His Children*, Princeton University Press, Princeton și Oxford, 2006.

2. V. Page H. Kelley, Daniel S. Mynatt și Timothy G. Crawford (coord.), *The Masorah of Biblia Hebraica Stuttgartensia: Introduction and Annotated Glossary*, W.B. Eerdmans, Grand Rapids, Michigan și Cambridge, 1998, p. 16. Volumul este cel mai bun ghid general pentru înțelegerea Masorei.

exacte a textului. În codicele iudaice, vocalele se indicau cu ajutorul unui sistem complex de puncte și liniuțe plasate deasupra și dedesubtul literelor (care sunt doar consoane); de asemenea, se indicau punctuația și spațiile dintre cuvinte (spre deosebire de greacă și latină).

În jurul textului cărților biblice s-a format un întreg aparat paratextual numit „Masora mică” (în ebraică *masorah* înseamnă „tradiție”), ce indica locurile unde textul era incert sau pasibil de citiri greșite, furnizând în plus informații despre cuvintele neobișnuite și frecvența cu care se întâlnesc, precum și mici procedee mnemotehnice pentru a-l ajuta pe scrib să copieze textul cu acuratețe. De exemplu, în câteva locuri din Biblie găsim o listă de popoare pe care israeliții trebuiau să le alunge din țara făgăduită¹, dar numele lor sunt enumerate în ordine diferită și nu sunt mereu aceleași. (Prima ocurență, Geneza 15:19–21, le înșiruie ca „țara cheniților, a cheniziților, a cadmoniților, a hetitiților, a fereziților, a refaimiților, a amoriților, a canaaniților, a ghirgasiților și a iebusiților”, însă alte liste sunt mai scurte.) Un scrib ar putea foarte ușor să scrie lista din memorie și să greșească într-un anumit verset. De aceea Masora dă adeseori un *siman*, un „semn” care notează prima literă a fiecărui nume de popor, creând un acronim care se poate utiliza pentru a verifica dacă textul copiat e corect.

În plus, Masora mică marchează locuri unde în mod tradițional se citește altceva decât ceea ce figurează în textul scris: tradiția lecturii e indicată prin scrierea cuvântului citit cu glas tare deasupra literei *qoph* (Q), de la *qere*, care înseamnă „citit”. Scopul marcării distincției dintre *qere* și *ketib* („scris”) e dezbătut, însă ar putea fi tot cel de a-l ajuta pe copist să nu se lase distras de tradiția citită și să „corecteze” forma scrisă a textului.² Notele marginale din Masora mică mai semnalează locuri unde literele au o formă sau mărime ciudată, ori sunt scrise cu susul în jos. E posibil ca, la origine, o parte dintre aceste particularități să fi fost greșeli, dar sunt păstrate

1. Geneza 15:19–21; Exod 3:8, 13:5, 23:23, 33:2, 34:11; Numeri 13:22; Deuteronom 7:1, 20:17; Iosua 3:10, 9:1, 11:3, 12:8, 24:11; Judecători 3:5; Ezra 9:1 și Neemia 9:8.

2. V. James Barr, „A New Look at Kethibh-Qere”, în *Oudtestamentische Studiën*, 21, 1981, pp. 19–37, retipărit în Barton (coord.), *Bible and Interpretation*, vol. 3, *Linguistics and Translation*, pp. 445–460, în special p. 460; și analiza făcută de mine în *The Spirit and the Letter*, pp. 123–125. O abordare standard importantă se găsește în W.S. Morrow, „Kethib and Qere”, în *Anchor Bible Dictionary*, Doubleday, New York, 1992, vol. 4, p. 25.

ז שְׁרִי וּתְבָרַח מִפְּנֵיהֶּ: ⁷ וַיִּמְצְאֵהּ מְלֹאךְ יְהוָה עַל עֵינַי הַפִּיּוּם בְּמִדְבָּר
 עַל־הָעֵין בְּדֶרֶךְ שׁוּר: ⁸ וַיֹּאמֶר הֲלֹךְ שִׁפְחַת שְׁרִי אִי־מִזֶּה בָּאת וְאַנְּהָ
 תִּלְכִּי וְתֹאמַר מִפְּנֵי שְׁרִי גְבֻרָתִי אֲנֹכִי בָרַחַת: ⁹ וַיֹּאמֶר לָהּ מְלֹאךְ
 יְהוָה שׁוּבִי אֶל־גְּבֻרָתְךָ וְחַזְעֵנִי תַּחַת יְדֵיהֶּ: ¹⁰ וַיֹּאמֶר לָהּ מְלֹאךְ
 יְהוָה הִרְבֵּה אֲרַבָּה אֶת־זִרְעֶךָ וְלֹא יִסְפֵּר מִרְבִּי: ¹¹ וַיֹּאמֶר לָהּ
 מְלֹאךְ יְהוָה

הַנֶּחֱדָה הָרָחָב וְיִלְדֹתַי בֵּן וְקָרָאת שְׁמוֹ יִשְׁמָעֵאל
כִּי-שָׁמַע יְהוָה אֶל-עֲנִיָּה:

וְהוּא יְהוָה פָּרָא אֲדָם יָדוּ בָּכָל וַיָּד כָּל בּוֹ 12
וְעַל-פָּנָי כָּל-אֲתוּי וְשָׁכֵן:

13 וַתִּקְרָא שֵׁם־יְהוָה הַדֹּבֵר אֵלֶיהָ אֵתָּה אֵל רִאִי כִי אִמְרָה הֵנָּה
 14 1.1.89 הַלֵּלִים רִאִיתִי אַחֲרֵי רִאִי: 14 עַל־כֵּן קָרָא לְבָאָר בָּאָר לַחֵי רִאִי
 15 הֵנָּה בֵּין־קָדֶשׁ וּבֵין בְּרָד: 15 וַתֵּלֶךְ הָגֵר לְאַבְרָם בִּן וַיִּקְרָא אַבְרָם
 16 שֵׁם־בְּנוֹ אֲשֶׁר־יָלְדָהּ הָגֵר יִשְׁמָעֵאל: 16 וְאַבְרָם בֶּן־שְׁמֹנִים שָׁנָה וַעֲשֶׂה
 שְׂרָם בְּלֶדֶת־הָגֵר אֶת־יִשְׁמָעֵאל לְאַבְרָם: 16

17 ¹ וַיְהִי אֲבֹרָם בְּרִשְׁתָּעִים עֶשֶׂה וְחֲשַׁע שְׁנַיִם וַיֵּרָא יְהוָה אֶל-עֹמֶר

אֲבָרֶם וַיֹּאמֶר אֵלָיו אֲנִי־אֶל שְׂדֵי הַתְּהַלְלָה לְפָנַי וְהָיָה תָמִיד׃ ² וַיֵּאָתֶנָּה

בְּרִיתִי בֵּינוֹי וּבֵינָהּ וְאָרְבָּה אוֹתָהּ בְּמֵאד־מֵאד׃ ³ וַיִּפֹּל אֲבָרֶם עַל־

פָּנֵי וַיְדַבֵּר אִתּוֹ אֱלֹהִים לֵאמֹר: ⁴ אֲנִי הִנֵּה בְרִיתִי אִתְּךָ וְהָיִיתָ לְאָב ⁵ הַמִּזִּין גֵּוִים: ^{ב. כ. א.} וְלֹא יִפְרָא עוֹד אֶת־שְׁמֹךְ אֲבִרָם וְהָיָה שְׁמֹךְ אֲבִרָהֶם

כִּי אֲבִי־חֶמּוֹן הָיִים נִתְחַדָּה: ⁶ וְהִפְרֵתִי אֶתְךָ בְּמֵאֹד מְאֹד וְנִתְחַדָּה לְגוֹיִם ⁷ וּמְלָכִים מִמֶּנּוּ יֵצְאוּ: ⁷ וְהִקְמֹתִי אֶת־בְּרִיתִי בֵּינִי וּבֵינֶה וּבֵין זֶרְעָה ⁸

אֲחֵרֶיךָ לְדַרְתָּם לְבִרְיַת עוֹלָם לְהִיּוֹת לָךְ לְאֱלֹהִים וּלְזַרְעֶךָ אַחֲרֶיךָ:

8 וְנִתְּתִי לָךְ וּלְזֶרְעֶךָ אֶת־הָאָרֶץ מִגִּידָךְ אֶת־כָּל־אֶרֶץ כְּנָעַן 8

^aRu 2, 12. ¹⁰Jer 4, 29. ¹¹Mm 22. ¹²Mm 1480. ¹³Mm 1231. ¹⁴Mm 3560. ¹⁵Mm 104. ¹⁶Mm 1989.
Cp 17 ¹Mm 1227. ²Mm 541. ³Mm 109. ⁴Mm 959. ⁵Mm 2563. ⁶Mm 17. ⁷Mm 108. ⁸Mm 260.
⁹Mm 105.

11^a forma mixta ex וְיָלַדְתָּ et וְיָלַדְתָּ cf ad Jdc 13, 5 || 13^a מ וּפְדוּתָא (U) ⲉⲡⲓⲛⲟⲩⲙ ⲙⲉ
 רָאָה || ^{b-b} prp וְיָלַדְתָּ ר' וְיָלַדְתָּ || ^c מ וּפְדוּתָא ⲉⲡⲓⲛⲟⲩⲙ || 14^a מ ^{Mss} רָאָה ⲉⲡⲓⲛⲟⲩⲙ ||
 רָאָה || ^b וְיָלַדְתָּ / וְיָלַדְתָּ, frt ins וְיָלַדְתָּ || Cp 17, 1^a מ וְיָלַדְתָּ || 5^a > nonn Mss מ.

necorectate cu evlavie, iar copistului i se atrage atenția asupra lor astfel încât păstrarea lor să fie asigurată.

Există și o Masora mare, ce figurează pe marginile de sus și de jos ale paginilor. Aceasta constă dintr-o discutare a elementelor gramaticale și lingvistice, un total al numărului de versete, chiar de cuvinte, dintr-o anumită carte și alte detalii relevante pentru copierea textului. Drept rezultat, o Biblie ebraică medievală – cel mai vechi exemplar aproape complet fiind Codicele de la Alep, din secolul al X-lea d.Cr. – nu se deosebește ca aspect de o Biblie creștină cu *Glossa Ordinaria*: un text de bază înconjurat de comentarii. Însă comentariile nu sunt interpretative: se concentrează pe particularități ale textului ca fragment scris, nu pe înțelesul lui. Ele sunt opera a diverse grupuri de masoreți, cei mai faimoși fiind cinci generații din familia Ben Așer, din a doua jumătate a secolului al VIII-lea, din Tiberiada, lângă Marea Galileii. Codicele de la Cairo, care conține Profeții, cel mai vechi codice ebraic păstrat, se pretinde scris de Moise Ben Așer în 895. Codicele de la Leningrad sau Sankt Petersburg (L), din secolul al XI-lea, reprezintă încă tradiția de la Tiberiada, datorită punctelor vocalice și notelor masoretice.¹

Așadar, pe lângă textul propriu-zis, un codice al Bibliei ebraice oferă o sumedenie de alte informații, majoritatea fiind în continuare prezente în Bibliile ebraice standard, deși Masora mare se tipărește acum într-un volum separat. În Evul Mediu interpretii aveau informații din belșug ca să poată comenta nu esența unui pasaj, ci detalii foarte mici, ca forma literelor sau împărțirile în versete.

Midrașurile adună opiniile multor rabini, indiferent de epoca în care au trăit. Lasă impresia că toți rabinii ar fi fost contemporani, discutând între ei aspecte interpretative. Compilatorul fiecărui *midraș* în parte rămâne anonim. Însă în Evul Mediu au existat comentarii care au scris în nume propriu comentarii biblice care nu erau compilații, ci cărți independente. Pentru alcătuirea acestor comentarii iudaice, secolul al XII-lea este la fel de important ca munca glosatorilor din școlile creștine, nordul Franței fiind încă o dată principală zonă unde s-a desfășurat această activitate.

La sfârșitul secolului al XI-lea se remarcă scrierile lui Rași (Rabinul Șlomo ben Isaac din Troyes, 1040–1105), care a compus un comentariu complet la Pentateuh.² La fel ca autorii de *midrașuri*, uneori acceptă că textul are un sens alegoric sau cel puțin metaforic, spre

1. Pentru manuscrise ebraice, v. discuția din capitolul 12.

2. În treacăt fie spus, prima carte ebraică tipărită vreodată, în 1475.

exemplu tratând referințele textului la Edom sau la „Chitim“ ca aluzii la romani (în epoca lui identificați cu creștinii), așa cum procedaseră midrașurile. Însă tot el a subliniat importanța a ceea ce în ebraică se numește *peșat* sau „sens evident“. Deși s-ar părea că este asemănător cu sensul „literal“ din cvadrupla schemă creștină, situația e ceva mai complicată. Ralph Loewe a adus argumente convingătoare că, în textele timpurii, *peșat* înseamnă „lectură în concordanță cu interpretarea obișnuită“, în opoziție cu o lectură mai artificială propusă de un rabin mai pedant.¹ David Weiss Halivni a susținut că în Talmud termenul are, de fapt, o accepție asemănătoare cu „context“ (din sensul etimologic al lui *peșat*, „extindere“), astfel încât principiul potrivit căruia „un text nu poate fi lipsit de propriul *peșat*“² înseamnă că textele nu trebuie interpretate ignorându-le contextul.³

În Evul Mediu, *peșat* a căpătat o conotație mai apropiată de „sens literal“ și în general așa se utilizează astăzi. Cu toate acestea, e arareori literal ca lecturile critice moderne. Privește mai mult aplicarea textului la viața iudaică – adică are un interes halahic – decât pătrunderea înțelesului literal propriu-zis. Halivni comentează:

Ideea noastră și ideea rabinilor despre ce anume constituie înțeles simplu, literal, nu coincid mereu. Ideea lor de înțeles simplu, literal, era mai generoasă. Se simțeau mai puțin obligați față de ideea noastră limitată de *peșat*, considerându-l în schimb înzestrat cu un orizont mai larg și mai amplu. Pentru rabini, nu a existat o distincție atât de clară ca pentru noi între înțelesul simplu și cel complex, atât în privința scopului, cât și a sensului *peșat*. Așadar, rabinii nu echivalau *peșat* cu înțelesul simplu, literal, așa cum îl știm noi, ci cu un orizont de expuneri mai larg.⁴

Mă îndoiesc că distincția literal/alegoric caracterizează just numeroasele interpretări și uzuri ale Bibliei în iudaism.⁵ După cum am văzut, distincțiile creștine între sensul literal și diferitele tipuri de

1. Ralph Loewe, „The «Plain» Meaning of Scripture in Early Jewish Exegesis“, în J.G. Weiss (coord.), *Papers of the Institute of Jewish Studies*, 1, Ierusalim, 1964, pp. 140–185.

2. Principiul apare de trei ori în Talmudul babilonian, în *Šabbat* 63a și în *Yebamim* 11b și 24a.

3. David Weiss Halivni, *Peshat and Derash: Plain and Applied Meaning in Rabbinic Exegesis*, Oxford University Press, New York și Oxford, 1991. Halivni discută succint articolul lui Loewe la p. 53.

4. *Ibid.*, p. 12.

5. În legătură cu distincția *peșat/deraș* v. studiul (cu titlu bizar) de Stephen Garfinkel, „Clearing *Peshat* and *Derash*“, în Magne Sşbø (coord.), *Hebrew Bible/Old Testament: The History of its Interpretation*, vol. 1/2, Vandenhoeck & Ruprecht, Göttingen, 1996, pp. 129–134. El sugerează că *peșat* înseamnă „examinarea textului în sine“, spre deosebire de „adecvarea lui la vremurile în schimbare“,

înțeles non-literal sunt, la rândul lor, complexe, întrucât cel mai literal înțeles al unui text poate fi uneori alegoric.¹ În opera comentatorilor evrei medievali, ca Abraham Ibn Ezra (1089–1167) și David Kimhi (1160–1235, cunoscut cu acronimul Radak), se manifestă frecvent un element polemic în identificarea sensului *peșat*: este înțelesul iudaic al textului, prin opoziție cu înțelesul găsit de creștini în el. Prin urmare, lecturile care văd în Psalmi referințe la Isus sunt, deloc de mirare, respinse. Ideea că unii psalmi se referă la Mesia nu e neapărat contestată ca atare: doar că identitatea lui Mesia e concepută altfel, evreii crezând, desigur, că el nu a venit încă. Însă adesea un text presupus mesianic e interpretat ca referindu-se la o figură istorică, la unul dintre regii lui Israel, ca în comentariile moderne obișnuite. Așadar, lecturile *peșat* sunt câteodată, dar nu mereu, literale în accepția noastră.

Atenția primordială a comentatorilor evrei nu cade atât pe literalitate, cât pe o interpretare a Bibliei ebraice care girează și întărește credința și practica iudaică, spre excluderea principiilor tuturor celorlalte religii (mai precis ale creștinismului și islamului). Erwin Rosenthal scrie că misiunea interpretării iudaice

era dublă. Principalul său țel era să explice fiecărei generații principiile culturii religioase biblice, astfel încât să dea vieții comunității și membrilor individuali călăuzire și îndrumare, să le întărească credința în existența și unitatea absolută, simplă a lui Dumnezeu, în revelația sa în istorie prin Tora, în făgăduința Împărăției lui Dumnezeu pe pământ și răscumpărarea finală la sfârșitul zilelor, prin Mesia, fiu al lui David. Al doilea obiectiv era apărarea acestor concepte împotriva musulmanilor și creștinilor, în măsura în care cele două religii-fice pretindeau că înlocuiseră iudaismul.²

Cu alte cuvinte, interpreții iudaici au elaborat tehnici de citire care permit Bibliei să furnizeze genul de instruire religioasă și morală necesar propriului sistem de credință și practică religioasă și să contracareze alte modalități de înțelegere a ei. Lecturile *peșat* și *deraș*

reprezentată de *deraș*. Nu sunt sigur nici în acest caz că asta ar caracteriza cum se cuvine materialul rabinic.

1. Eva de Visscher comentează că pentru un interpret creștin ca Herbert de Bosham, secretar al lui Thomas Becket, „o interpretare literală ar trebui să fie rodnică, în sensul că duce la o înțelegere spirituală a textului” – nu pur „carnală”, adică literală într-un sens plictisitor de moarte. V. Eva de Visscher, *Reading the Rabbis: Christian Hebraism in the Works of Herbert of Bosham*, Brill, Leiden și Boston, 2014, p. 189.

2. Erwin I. J. Rosenthal, „The Exposition and Exegesis of Scripture: The Study of the Bible in Medieval Judaism”, în *Cambridge History of the Bible*, vol. 2, pp. 252–279, p. 254.

puteau sluji câteodată acest scop, dar probabil că utilizarea creștină extensivă a interpretării pe care un evreu ar numi-o *derăș* – căutarea sensului alegoric, tropologic, anagoric ori cum s-ar mai numi – i-a predispus pe comentatorii evrei să prefere interpretările „evidente“, literale, pe care scriitorii creștini contemporani chiar tindeau să le numească, cu dispreț, lecturi „iudaice“. Creștini ca André de Saint-Victor, care urmau metoda literală într-o asemenea măsură încât negau un înțeles cristologic până și unor pasaje mult îndrăgite, ca Isaia 53 (v. supra), erau suspectați de „iudaizare“.

În ciuda asemănării, interpretările creștine și iudaice au nuanțe diferite: lecturile creștine tind să se axeze pe înțelesurile teologice, cele iudaice, pe viața practică. Să ne gândim, de exemplu, la următoarea interpretare a faimoaselor cuvinte rostite de moabita Rut către soacra ei, Naomi, când promite că va sta cu Naomi și n-o va părăsi nici moartă, deși ea e străină, iar Naomi israelită (Rut 1:16–17). Adesea istoria lui Rut îi interesa pe cititorii creștini fiindcă Rut era o străbună a regelui David, prin urmare a lui Isus Cristos: figurează în genealogia lui Isus din Matei (Matei 1:5). Pentru evrei, ea era convertita ideală la iudaism. Nicolaus din Lyra a comentat cuvântarea lui Rut într-un stil foarte apropiat de cel al lui Rași, referindu-se explicit la „Evreu“ ca sursă a interpretării sale:

Aici Evreul spune că acelora dornici să se convertească la Dumnezeu iudaismului trebuie să li se spună părțile cele mai grele din Lege. De aceea ei spun că Naomi, văzând dorința lui Rut de a se converti la iudaism, i-a înfățișat câteva din poverile Legii. Mai întâi i-a spus că evreilor nu le e îngăduit să iasă din pământul lui Israel decât la mare ananghie. Și atunci Rut i-a răspuns: „Încotro vei merge tu, voi merge și eu și nicăieri altundeva“. Iarăși i-a spus: „Nu e îngăduit ca o femeie să stea singură cu un bărbat, afară de soțul ei“, și Rut a răspuns: „*Unde vei locui tu, voi locui și eu*, căci nu voiesc să fiu cu alt bărbat fără tine“. Iarăși i-a zis ea: „Poporul evreu stă sub poverile Legii, care numără 613 de precepte“. Atunci a răspuns ea: „*poporul tău va fi poporul meu*“, adică: „Vreau să mă supun acelei Legi“. Iarăși a zis ea: „Nouă ne e oprit să ne închinăm la alți dumnezei“. Și ea a răspuns: „*Dumnezeul tău e Dumnezeuul meu*“, adică: „Nu voiesc să mă închin la alt dumnezeu“. Iarăși i-a zis ea: „În unele cazuri, celor care calcă Legea noastră li se dă o pedeapsă cu moartea în patru chipuri (prin lapidare, ardere, spânzurare ori moarte de sabie), cum e limpede din Exod și Deuteronom“. La asta Rut a răspuns: „*Unde vei muri tu, voi muri și eu*“, care înseamnă: „De voi merita, sunt gata să primesc orice pedeapsă cu moartea, la fel ca tine“¹.

1. Citat în Lesley Smith, „The Rewards of Faith: Nicholas of Lyra on Ruth“, în *Nicholas of Lyra*, pp. 45–48, p. 52.

Povestea lui Rut se transformă astfel într-o omilie despre respectarea Torei, iar ca să folosim terminologia creștină, e mai degrabă tropologică sau morală decât literală. Exegeza ebraică are un așa-numit interes „orizontal” în lectura iudaică a Scripturii, în contrast cu preocuparea frecvent „verticală” a comentatorilor creștini: aceștia din urmă caută înțelesuri transcendente, pe câtă vreme învățătorii evrei văd paralele cu alte texte scripturale, construind un model de învățatură morală. Creștinii citesc textul biblic în cadrul mesajului teologic găsit de ei în Biblie, mesajul creației, căderii în păcat, răscumpărării și desăvârșirii finale. O versiune elaborată a schemei creștine vedem în scrierile lui Hugo de Saint-Victor (1096–1114). Hugo descrie „litera” Bibliei, adică sensul literal de bază, drept temelia pe care trebuie clădit edificiul credinței:

Pentru acest edificiu, Hugo a folosit metafora extinsă a arcei lui Noe. Construirea acestei „arce” era un fel de exercițiu mental, cu scopul de a clădi propria credință. Carența arcei era cadrul temporal al istoriei mântuirii: Creația, Căderea în păcat, Răscumpărarea și Desăvârșirea, așa cum le descriu istoria Vechiului și Noului Testament. În centrul ei se găsea mântuirea omenirii prin pătimirea lui Cristos; toate doctrinele credinței creștine trebuiau clădite duhovnicește pe această osatură istorică.¹

Evreii citeau Biblia tot în cadrul unei scheme hermeneutice, dar această schemă era alcătuită din structurile morale și practice ale iudaismului ca religie centrată mai mult pe acțiune decât pe doctrină.

Așadar, cititorii creștini și evrei din Evul Mediu puteau ajunge la concluzii diferite, câteodată chiar opuse, în urma studiului aceleiași Scripturi. În esență îi mâna însă același țel: să găsească în Biblie sprijin pentru propriul sistem de gândire și practică. Problema era că Biblia se suprapune doar parțial cu iudaismul, după cum se suprapune numai parțial cu creștinismul, așa cum s-au dezvoltat cele două religii. Dacă cineva insistă că suprapunerea este totală, atunci vom avea parte de tehnici exegetice foarte ingenioase; și exact asta s-a întâmplat în ambele religii, în forme similare, deși nu identice.

În ciuda polemicilor, comentatorii medievali, evrei și creștini, se recunoșteau câteodată ca frați. Discutau și își citeau reciproc scrierile.² André de Saint-Victor nu a fost singurul care a consultat și a

1. Van Liere, *An Introduction to the Medieval Bible*, p. 127.

2. V. Jane Dammen McAuliffe, Barry D. Walfisch și Joseph W. Goering (coord.), *With Reverence for the Word: Medieval Scriptural Exegesis in Judaism, Christianity and Islam*, Oxford University Press, 2003; Michael A. Signer și John van Engen (coord.), *Jews and Christians in Twelfth-Century Europe*, University of Notre Dame Press, Notre Dame, Indiana, 2001.

fost influențat de învățătorii evrei, iar unii autori creștini chiar au încercat să învețe ebraică, cum se știa că făcuse Ieronim cu multe veacuri înainte. Deja din secolul al IX-lea, Theodulf de Orleans, contemporan al lui Alcuin cu care am început capitolul, consulta manuscrise ebraice ca să corecteze latina din Biblia Vulgata.¹ Mai comună era însă încercarea de a învăța greacă pentru a citi Noul Testament în limba originală, iar unele manuscrise greco-latine, ca Psaltirea scrisă la Sankt Gallen (acum în Elveția) în 909, au textul latinesc și grecesc dispus în coloane paralele.² Cu toate acestea, puțini erudiți creștini din Evul Mediu timpuriu știau greacă sau ebraică, pe când comentatorii evrei nu citeau doar latina, ci și ebraica și aramaica, prin urmare erau în avantaj când dezbăteau sensul Vechiului Testament/Bibliei ebraice. În secolul al XII-lea însă, studiul Bibliei a renăscut: Herbert de Bosham, discipol al lui André de Saint-Victor, mai apoi secretar al lui Thomas Becket, Arhiepiscop de Canterbury (1118–1170), a fost un ebraist de marcă și ar putea marca apogeul cunoașterii limbii ebraice în Occidentul latin.³

BIBLIA ÎN RĂSĂRIT ȘI APUS

În acest capitol, atenția noastră s-a deplasat spre vest. Pentru perioadele anterioare centrul de greutate al studiului patristic și explicării Bibliei se află în Bisericele răsăritene de pe teritoriile actualelor state Grecia, Turcia și Siria, însă în Evul Mediu Apusul latin a preluat ștafeta exegezei. Ascensiunea universităților, ca Bologna, Paris și Oxford, a contribuit la un stil de studiu biblic mai degrabă analitic decât spiritual; iar ordinele fraților cerșetori, dominicanii și franciscanii, au încercat să-l integreze în interesul crescând pentru gândirea filozofică, interes care și-a atins punctul culminant în opera lui Toma de Aquino.

Relativa neglijare a studiilor biblice în Răsăritul medieval din partea bibliștilor moderni este justificată: aici nu s-a dezvoltat o tradiție a studiului biblic academic de genul celei din Occident. S-a con-

1. Smalley, *Study*, p. 43.

2. *Ibid.*, pp. 43–44.

3. V. de Visscher, *Reading the Rabbis*; plus articolul ei „Cross-Religious Learning and Teaching“, în Piet van Boxel și Sabine Arndt (coord.), *Crossing Borders: Hebrew Manuscripts as a Meeting Place for Cultures*, Bodleian Library, Oxford, 2009, pp. 123–132.

tinuat în schimb tradiția patristică potrivit căreia locul explicației biblice este în omilii, în contextul cultului liturgic al Bisericii. Asta a tins să favorizeze vechea abordare alexandrină a căutării sensului spiritual sau alegoric, nu metoda antiohiană sau cea a succesoarelor ei apusene medievale. Tendința a fost consolidată de faptul că Vechiul Testament, în particular, se citea puțin în liturghiile euharistice ale Bisericilor ortodoxe. E adevărat, în Occident mai toate lecturile veterotestamentare erau inserate în cultul divin (slujbele din cursul zilei, ca utrenia și vecernia), și mai puțin la Euharistie. Însă în Răsărit Vechiul Testament nu se citea aproape deloc în context liturgic. În consecință, majoritatea laicilor nu auziseră în viața lor o lectură din Vechiul Testament; auzeau imnuri și cântări în care imagini din Vechiul Testament se întrețeseau în alegorii complexe, în multe cazuri de natură mariologică.¹ Cântarea Cântărilor figura abundant în astfel de imnuri din Răsărit, și din Apus, în textele liturgice de la sărbătorile Preasfintei Fecioare Maria.

Dar, cu toate că lecturile efective din Vechiul Testament erau relativ puține, și orientalii, și occidentalii îi cunoșteau istorisirile prin intermediul artei (vitrării și picturi în Apus, icoane în Răsărit) și al predicilor. Noul Testament era cunoscut prin lecturile din timpul Liturghiei, extrase din epistole și evanghelii, lămurite apoi în omilii. Același Nou Testament mai era cunoscut și reprezentat în piesele de teatru cu subiect religios. În Bisericile răsăritene, lecturile se făceau în greacă sau slavonă, limbi pe care credincioșii le puteau înțelege, dar în Apus erau în latină, pe care foarte puțini laici o pricepeau. După cum vom vedea, și în Occident s-au realizat Biblii vernaculare, însă nu s-au utilizat în cult până la revoluția liturgică inițiată la Reformă. Imaginea laicilor care nu cunosc deloc Biblia reprezintă cu siguranță o exagerare, dar probabil că simplii creștini din Evul Mediu nu cunoșteau foarte bine Scripturile, fiind călăuziți în principal de schema istoriei mântuirii pe care am prezentat-o în capitolul 13. În același fel și evreii de rând vor fi înțeles Biblia ca pe o sursă a Torei, comunicată mai cu seamă prin învățăturile rabinice.

Așadar, Biblia putea fi temelia credinței și pentru majoritatea neștiutoare de latină, însă doar interpretată din prisma istoriei mântuirii. Și în Evul Mediu Biblia era citită în cadrul unei scheme hermeneutice, iar fiecare nu era liber să-și explice textul cum dorea. Această idee a sosit doar odată cu Reforma și Iluminismul, după cum vom vedea în următoarele două capitole.

1. V. Pentiuc, *The Old Testament in Eastern Orthodox Tradition*, pp. 199–262.

REFORMA ȘI INTERPRETAREA BIBLIEI

Reforma protestantă din secolul al XVI-lea nu s-a declanșat într-un moment bine determinat.¹ Tradiția a văzut ca decisivă data de 31 octombrie 1517, când se spune că Martin Luther a afișat pe ușa bisericii Castelului din Wittenberg, Saxonia, cele 95 de teze împotriva indulgențelor; și așa și este, în sensul că din acel moment n-a mai existat cale de întoarcere. Însă inițiativa lui Luther n-a apărut din senin. Anticipări ale apelului la reformarea Bisericii se manifestaseră în Evul Mediu și nu trebuie decât să-l citești pe Dante (1265–1321) ca să-ți dai seama cât de incisivă putea fi critica la adresa autorităților ecleziale, cu tot cu papi, chiar în opera unui credincios pe deplin evlavios.

ANTICIPĂRI ALE REFORMEI

Trei mișcări în particular pot fi privite ca precursori ale lui Luther. Valdezii, care există și astăzi în Piemont, Italia, dar și în alte zone din Europa și America de Sud, se consideră adesea drept cei dintâi protestanți. Derivă din activitatea unui învățător pe nume Pierre Valdes, mort în jurul anului 1217.² Valdes a pornit o mișcare laică de predicatori itineranți, inițial necondamnată de autoritățile bisericești, dar mai târziu văzută ca eretică. Valdezii nu criticau doar Biserica, ci au luat poziție și față de Biblie, pe care o interpretau liber, fără a lua seama la autoritățile bisericești oficiale și aveau cel puțin frag-

1. Cea mai bună istorie generală în engleză a Reformei este Diarmaid MacCulloch, *Reformation: Europe's House Divided, 1490–1700*, Allen Lane, London, 2003.

2. Despre valdezi, v. G.R. Evans, „Scriptural Interpretation in Pre-Reformation Dissident Movements“, în *Hebrew Bible/Old Testament*, vol. 2, pp. 298–318, în special pp. 296–302.

mente biblice traduse în diverse limbi vernaculare, nu în latină. În scrierile valdeze găsim poate cea dintâi enunțare a principiului devenit apoi parte centrală a învățaturii lui Luther: Scriptura își este propria interpretă. Comentându-l pe Daniel, un fost valdez, Durand de Huesca (1160–1224), relatează că pentru valdezi cuvintele lui Daniel sunt cu desăvârșire limpezi (*luculentissima*) și n-au nevoie de interpretare (*responsio*).¹ Nici unul dintre Părinți, nici unul dintre interpreții medievali pe care i-am discutat n-ar fi spus așa ceva. Protestanții o vor spune răspicat, inclusiv despre texte (ca Daniel, că tot veni vorba) care îl uimesc pe cititorul mediu, și care au mare nevoie de interpretare.

În Anglia, John Wyclif (1330–1384; uneori ortografiat Wycliffe), profesor la Oxford, a anticipat și el Reforma, susținând că adevărata Biserică e o realitate nevăzută ce nu depinde de cler și de o ierarhie ecleziastică. El a inspirat așa-zisa mișcare lollardă („lollard“ era un termen injurios, însemnând „palavragiu“). Lollarzii au intrat în conflict cu autoritățile din cauza interpretării minimaliste a Euharistiei: negau doctrina medievală potrivit căreia pâinea și vinul Euharistiei devin literalmente trupul și sângele lui Cristos. „Literalmente“ aici este un termen extrem de sofisticat, care nu implică o preschimbare magică, ci e definit în sensul că pâinea și vinul își schimbă substanța (natura esențială) păstrând concomitent toate caracteristicile sensibile și funcțiile normale („accidentele“) ale pâinii și vinului. Monarhii englezi, de la Henric IV (1399–1413) până la Henric VIII (1509–1547), i-au ars pe lollarzi pe rug. Mai important pentru discuția noastră, Wyclif avea o părere deosebit de înaltă despre Biblie și dorea să o pună la dispoziția laicilor de rând, ceea ce l-a determinat să realizeze propria traducere în engleză (v. capitolul 18). Cel puțin spre sfârșitul vieții, Wyclif a ajuns să afirme că pentru mântuirea omului e necesară numai Scriptura, fără medierea autorităților bisericești, preoți și papi.

Anticipări ale polemicii lui Luther împotriva ierarhiei ecleziale se găsesc și în opera învățătorului boem Jan Hus, de la care-și iau numele bisericile husite. Hus (1369–1415), de obârșie din Boemia, actuala Republică Cehă, a fost decanul Facultății de filozofie la Universitatea din Praga. Cunoștea lucrările lui Wyclif și a pledat pentru schimbări similare în Biserică, cerând îndeosebi serviciul liturgic în limba vernaculară (cehă) și cuminecarea credincioșilor la liturghie cu pâine și vin, nu doar cu pâine, cum se obișnuia în Biserica Romano-Catolică. Hus a fost ars pe rug în 1415, după condamnarea lui

1. Evans, „Scriptural Interpretation“, p. 304.

la Conciliul de la Konstanz, cu toate că i se dăduse un salvconduct pentru a-și apăra poziția – un act de trădare care i-a revoltat pe adepții lui. Din această nenorocire s-a născut totuși o Biserică husită; ba chiar a stabilit o relație tensionată de comuniune cu Roma și a supraviețuit până în secolul al XVII-lea ca principala Biserică din Boemia.

Toate aceste mișcări – anticipări sau precursore ale Reformei –, au părut că amenință Biserica mai mult decât tezele unui smerit frate augustinian din Wittenberg. Tezele lui Luther atacau în primul rând vinderea de indulgențe și în nici un caz nu a fost el primul care le-a considerat o ca metodă coruptă de finanțare a Bisericii. În *Poveștirile din Canterbury*, Chaucer (1334–1400) lansează ironii la adresa lor în prezentarea pe care i-o face Iertătorului. La fel ca predecesorii săi, Luther era interesat să recurgă la Biblie, trecând peste autoritățile bisericești, iar această atitudine era mai inedită. Dar se corela cu o idee aparte despre ce învăța realmente Biblia. Din acest motiv trebuie să ne întoarcem la punctul care ar putea fi considerat probabil adevăratul început al Reformei – ceva ce nu s-a petrecut în centrul orașului Wittenberg, ci în capul lui Luther.

REFORMA LUI LUTHER

Luther însuși¹ a identificat o scurtă perioadă în care și-a dat seama de adevărul mesajului pe care avea să-l proclame tot restul vieții, o perioadă de luptă spirituală în „turnul” mănăstirii sale. Și-a concentrat gândirea asupra unui singur text biblic și s-a convins că nu trebuia interpretat cum o făcea Biserica vremii, ci într-un mod cu totul nou. Textul se găsește în Epistola lui Pavel către romani: „o neprihănire pe care o dă Dumnezeu prin credință și care duce la credință, după cum este scris: «Cel neprihănit va trăi prin credință»” (Romani 1:17, citând Habacuc 2:4). „Neprihănirea” lui Dumnezeu, și-a dat seama Luther, nu înseamnă judecata neprihănită a lui Dumnezeu asupra păcătoșilor, ci mai degrabă neprihănirea dată sau „atribuită” de Dumnezeu creștinilor, și pe care Luther a descris-o ca neprihănire „pasivă” – o neprihănire care nu ține de săvârșirea faptelor bune în vederea câștigării mântuirii, ci de faptul de a fi drept în fața lui Dum-

1. Pentru o biografie și evaluare recentă a lui Luther, v. Lyndal Roper, *Martin Luther: Renegade and Prophet*, The Bodley Head, London, 2016.

nezeu, doar prin acțiunea lui Dumnezeu. Această neprihănire e mai degrabă primită prin credință, decât dobândită prin strădania de a săvârși fapte bune. Luther a adăugat imediat că ea va conduce apoi la fapte bune; însă asemenea fapte nu constituie o condiție necesară, din moment ce omul e acceptat ca neprihănit doar prin harul lui Dumnezeu.

Ideea avea consecințe uriașe pentru actele de pietate, dat fiind cât de mult se axa Biserica medievală pe „faptele bune“, adică pelerinajele, participarea la Liturghie și, mai presus de toate, banii vărsați în vistieria Bisericii, bunăoară prin cumpărarea de indulgențe. Luther avea în vedere mai degrabă aceste fapte, nu faptele bune în sensul mai general de trăire a unei vieți morale. El a dezvoltat o idee cu siguranță prezentă în Romani (v. totuși discuția din capitolul 7 despre Noua Perspectivă) și elaborată mai profund de Augustin, care în această privință este unul dintre Părinții Reformei. Însă Luther vedea în acest concept cheia întregii teologii și, de fapt, a întregii vieți creștine, astfel încât „neprihănirea prin har doar în credință“ a devenit punctul central al Reformei luterane.

Ideea atrăgea după sine dificultăți teologice, cum s-a văzut repede. Putea conduce ușor la antinomism, teoria că, odată îndreptat în credință, nu mai contează cum se comportă cineva – o consecință pe care Luther a negat-o neîntârziat, dar era lesne de întors contra lui, cum a fost întoarsă împotriva lui Pavel („Și de ce să nu facem răul ca să vină bine din el, cum pretind unii, care ne vorbesc de rău, că spunem noi? Osânda acestor oameni este dreaptă.“ – Romani 3:8). Concepția poate duce la o teorie a dublei predestinări, credința că Dumnezeu i-a ales pe anumiți oameni ca vase ale neprihănirii sale, în acest chip respingându-i pe alții, fără a ține seama de caracterul lor moral – o concluzie la care a ajuns contemporanul mai tânăr al lui Luther, Jean Calvin (1509–1564). Și poate duce la individualism, desprinzându-l pe credincios de nevoia de apartenență la Biserică, în sensul de comunitate de persoane, din moment ce Biserica nu mai e un context necesar pentru credincios (deja îndreptat). Toate aceste pericole pândeau în umbră și și-au făcut apariția pe măsură ce Reforma a evoluat, trebuind fie acceptate, fie combătute într-un fel sau altul. Însă lui Luther însuși, ideea de îndreptare în har prin credință îi aducea un sentiment de ușurare de scrupulele morale care îl chinaseră mult și îl înfățișa pe Dumnezeu ca milostiv și iubitor. Recunoștința pentru mântuire înlocuia zbuciumul moral, iar siguranța înlocuia neliniștea privind mântuirea. Nimic, oricât de bun în sine, din câte ar putea face omul, nu l-ar putea mulțumi pe Dumnezeu; însă nici nu trebuie

să-l mulțumească ceva, din moment ce Dumnezeu dă mântuirea de bunăvoie și gratuit. În asta stă miezul autentic al Reformei luterane.

Ideea lui Luther a avut două efecte majore asupra studiului și interpretării Bibliei. Mai întâi, însemna că un text important din Scriptură avea puterea de a detrona autoritatea Bisericii, în măsura în care Biserica nu învăța în conformitate cu textul respectiv. Câtă vreme Biserica insista pe faptele bune ca premisă necesară pentru mântuire, se găsea în dezacord cu Scriptura și una dintre ele greșea. Luther nu se îndoia că cea care greșea era Biserica. Ideea de a întoarce cuvântul Bibliei împotriva Bisericii în felul acesta abia dacă încolțise în Evul Mediu. În al doilea rând, Romani 1:17 furniza un criteriu nou de interpretare a întregii Scripturii, un principiu hermeneutic nou, înrudit cu regula credinței din epoca patristică, aproape un soi de crez nou (deși Luther nu a respins sub nici o formă crezurile tradiționale). Biblia trebuia citită în lumina principiului îndreptării.

Curând, Luther a elaborat alte principii care au stat alături de îndreptarea prin credință. Unul este dialectica dintre lege și evanghelie, care pare a se fi ivit în gândirea lui între 1515 și 1518.¹ Nu este o opoziție între Vechiul Testament și cel Nou, cel puțin nu în primul rând, și nu sugerează că evanghelia a înlocuit pur și simplu legea. Legea – cerințele lui Dumnezeu de la neamul omenesc – e evidentă în ambele Testamente; dar, tot în ambele Testamente, Biblia stăruie că legea nu reprezintă nicidecum ultimul cuvânt al lui Dumnezeu. Legea, desemnând toate regulile date de Dumnezeu atât în legile veterotestamentare, precum cele Zece Porunci, cât și în pasaje neotestamentare ca Predica de pe munte (Matei 5–8), îndeplinește două funcții fundamentale. Una, reglementează viața omului în societate, iar această funcție nu trebuie vreodată lăsată deoparte. Dar rolul teologic cel mai important al legii este acela de a expune neputința morală a omului în toată goliciunea ei. Exigențele lui Dumnezeu nu pot fi împlinite în practică; omenirea nu se ridică niciodată la înălțimea lor. Totuși, Biblia conține asemenea învățături morale care ne duc la deznădejde nu ca să ne arunce în disperare, ci ca să ne pregătească pentru Evanghelie: vestea bună că Dumnezeu îl îndreaptă (îl face drept) pe păcătosul care îi acceptă harul prin credință. Odată ce individul îl acceptă, va avea folos de pe urma învățăturilor morale biblice, însă nu ca exigențe inexorabile ce trebuie îndeplinite întocmai, cu tot mai mult efort moral (iar aici revenim la critica adusă de

1. V. Siegfried Raeder, „The Exegetical and Hermeneutical Work of Martin Luther“, în *Hebrew Bible/Old Testament*, vol. 2, pp. 363–406, p. 374.

Luther Bisericii din zilele sale). Nu e nevoie de sporirea „lucrărilor bune“ în încercarea de a preveni judecata divină. Dumnezeu, cum afirmă adeseori Luther în relație cu textul 1 Samuel 2:6, „omoară și înviază“. Legea lui ne reduce la o experiență deznădăjduită, aproape de moarte, dar mai apoi evanghelia lui ne învie la speranță și bucurie.

Pentru Luther, tensiunea dintre lege și evanghelie este centrul Bibliei. În această perspectivă, întreaga Biblie vorbește despre Cristos: nu în sensul că Isus Cristos trebuie descoperit în toate textele cu ajutorul unei lecturi alegorice, ci în sensul că toată Scriptura ne dă mărturie despre mântuirea înfăptuită de Cristos, de judecata meritată.¹ Într-un anumit sens, schema lui Luther extinde schema creștină antică, examinată în capitolul 13, care interpretează întreaga Biblie ca pe istoria unei nenorociri urmate de mântuire, o istorie despre cum a izbăvit Dumnezeu neamul omenesc din condiția mizerabilă în care-l aruncase păcatul. Versiunea lui Luther operează de-a lungul unor linii similare, doar că mai mult la nivel existențial decât istoric. Neascultarea omului față de Dumnezeu, urmată de hotărârea miraculoasă a lui Dumnezeu de a nu o pedepsi, ci de a ierta cu mărinimie, nu operează doar la nivelul evoluției istorice a neamului omenesc, ci pentru fiecare credincios în parte. Vechea „regulă a credinței“ e deci reconfirmată împotriva tendințelor medievale târzii de a transforma creștinismul într-o religie a „faptelor“ (de a-l reiudaiza, cum ar fi văzut Luther chestiunea). Totuși, validitatea regulii de credință este reconfirmată pentru fiecare creștin. Ea dobândește o dimensiune psihologică ce nu fusese prea evidentă în Biserica primară. Ia în calcul ce simte credinciosul în legătură cu legea, cu evanghelia și cu însușirea binecuvântărilor evangheliei printr-un act de credință.

Citită astfel, Biblia nu e un izvor de alegorii despre Biserică, ci un ghid pentru viața individului. Luther nu a neglijat din oficiu chestiunile liturgice, morale și toate celelalte aspecte care alcătuiesc viața creștină, deși rânduiala bisericească nu-l interesa și abia în 1535 a realizat un ritual pentru hirotonie. Inima credinței și, prin urmare (pentru el), a Bibliei, stă în relația dintre lege și evanghelie. Lectura dată de Luther Scripturii prezintă pe alocuri afinități cu cea tropologică sau morală medievală, însă învățătura morală rezultată se concentrează mai puțin pe respectarea poruncilor – inclusiv a poruncii atotcuprinzătoare a dragostei reciproce –, cât pe credință ca reacție

1. De asemenea, Luther descrie tema Bibliei ca *homo reus et perditus et Deus iustificans aut salvator*: „omul vinovat și pierdut, iar Dumnezeu îndreptător sau mântuitor“.

firească la bunătatea lui Dumnezeu, manifestată în viața, moartea și învierea lui Isus Cristos. Rostul Bibliei nu e în primul rând să ne facă buni, ci să ne reveleze cât de răi suntem, iar apoi să ne arate că Dumnezeu ne mântuiește totuși în Cristos. O hermeneutică – schemă interpretativă – completă pentru lectura Bibliei.

Teologia lui Luther a creat o modalitate nouă de interpretare a Scripturilor, dar depindea totodată de unele informații de ultimă oră, rezultatul recuperării în Occident a Noului Testament grecesc și al înțelegerii sensului autentic al anumitor termeni grecești. Vom aminti că până atunci creștinii apuseni cunoșteau Biblia doar prin intermediul Vulgatei. Cu toate că în Evul Mediu au fost cărturari care dobândiseră noțiuni rudimentare de ebraică, în Vest foarte puțini puteau citi Noul Testament în greacă. O personalitate copleșitoare este aici Desiderius Erasmus din Rotterdam (1466–1536), activ în câteva metropole culturale din Europa, inclusiv Cambridge și Basel. Erasmus era mai curând un savant independent decât profesor. De asemenea, fusese călugăr, dar papa îl dezlegase până la urmă de jurămintele monastice. Pe baza celor mai bune manuscrise pe care le găsisese (în realitate multe nu erau foarte bune), Erasmus a compilat un Noul Testament grec și l-a publicat în 1516. Luther, excelent lingvist, a învățat greacă și a citit Noul Testament tipărit de Erasmus. Acolo a descoperit, printre altele, că termenul tradus în latină prin *paenitentia* și interpretat de Biserica vremii ca „penitență” – adică acte realizate pentru a-ți arăta pocăința, de pildă clădirea de biserici sau, în cazul săracilor, contribuția cu sume mai mici la trezoreria Bisericii – desemna, în realitate, căința ca stare lăuntrică, *muștrarea de cuget*, am putea spune. Sensul părea să se potrivească de minune cu accentul psihologic pus de Luther pe viața interioară a credinciosului, nu pe actele exterioare de pietate.

Promovarea Bibliei grecești de către Erasmus a stârnit controverse, pentru că mulți credeau că Ieronim tradusese în latină sub inspirație divină, prin urmare raportarea la originalul grec nu era dezirabilă, nici măcar licită. De fapt, Conciliul din Trento a reconfirmat supremația Vulgatei, iar cercetătorii catolici au fost încurajați abia recent să lucreze pe textele grecesc și ebraic, în locul latinei. Însă Luther a îmbrățișat imediat principiul că Biblia trebuie studiată în limbile originale, iar când a făcut propriile traduceri în germană, a lucrat din ebraică și greacă.

Au urmat alte principii hermeneutice importante. Luther a argumentat că Biblia ar trebui privită ca fiindu-și propria interpretă. Câteodată acest principiu se mai numește „principiul clarității Scrip-

turii”: Biblia nu conține nimic obscur ce ar cere ca o persoană sau un grup cu autoritate să i-o lămurească credinciosului simplu, ci Biblia vorbește de la sine. Probabil că principiul îl surprinde pe cititorul modern. E evident că Biblia conține numeroase pasaje obscure și că înțelesul unor cărți întregi e greu de priceput chiar și la un nivel general. Altfel de ce mai există genul comentariului biblic? Firește, Luther însuși a petrecut nenumărate ceasuri și zile cu interpretarea biblică, ținând lecții despre textele biblice și scriind comentarii la versetele aflată în dispută, nu în ultimul rând chiar la textul din Romani 1:17, care a reprezentat, spuneam, punctul de plecare al întregii lui opere. Cum se poate spune deci că Scriptura e atât de clară încât se interpretează singură?

În realitate, Luther nu spune că Scriptura e întru totul clară, ci că „tema centrală a Scripturii” (*res scripturae*) e clară: despre ceea ce vorbește într-adevăr Scriptura. Vedem că ideea se conturează în dezbaterile lui Luther cu Erasmus, care inițial tinsese să-l sprijine pe Luther. Erasmus a adus și el multe critici acerbe Bisericii Catolice contemporane, dar mai târziu s-a întors împotriva reformatorului, luând apărarea Bisericii atacată de Luther.

Luther și Erasmus s-au certat în legătură cu claritatea sau caracterul inteligibil al Scripturii. Din această dezbatere s-a născut importanta operă a lui Luther *De servo arbitrio* (*Despre voința înrobită*), scrisă în 1525. Materialul introductiv din acest tratat discută argumentul lui Erasmus că Biblia conține numeroase obscurități, prin urmare trebuie explicată de autoritățile competente ale Bisericii Catolice, altfel creștinii riscând să fie induși în eroare. Firește, Erasmus considera pe bună dreptate că în Biblie există locuri obscure, dar, cum se întâmplă des în dezbaterile teologice, între el și Luther au apărut disensiuni. Luther a insistat împotriva lui Erasmus că Biblia nu e obscură sau întunecată, ci directă și clară: însă prin „Biblie” sau „Scriptură” el nu desemnează textul lung și complex pe care-l întâlnim în miile de pagini, ci un fel de nucleu sau esență a Bibliei:

Ce fel de taină adâncă se poate ascunde încă în Scriptură, acum că peceteile au fost rupte, piatra de la gura mormântului s-a rostogolit, iar cea mai adâncă taină dintre toate s-a revelat: că Cristos, Fiul unu-născut al lui Dumnezeu, s-a făcut om și există un singur Dumnezeu veșnic în trei persoane, că Cristos a murit pentru noi și că domnește pe vecie în cer?¹

1. *De servo arbitrio* 606, în *Luther and Erasmus: Free Will and Salvation*, Library of Christian Classics 17, SCM Press, London, 1959. O discuție detaliată despre claritatea Scripturii la Luther se găsește în F. Beisser, *Claritas Scripturae bei Martin Luther*, Forschungen zur Kirchen- und Dogmengeschichte 18,

„Clar“ aici nu e întregul Scripturii, ci mesajul evangheliei – ceva asemănător cu regula credinței ori cu ceea ce antiohienii numeau *hypóthesis* a Bibliei – direcția ei generală. Polemica lui Luther nu se îndreaptă de fapt contra ideii că unele locuri din Biblie sunt dificil de interpretat, ci împotriva ideii că adevărul creștin se face cunoscut prin interpretarea biblică *ghidată de autoritățile Bisericii*. Dimpotrivă, argumentează el, Dumnezeu însuși a făcut cunoscută evanghelia: ea nu e *codată* în Scriptură astfel încât explicarea ei ar presupune o competență tehnică reglementată de Biserică. E evidentă și pentru cea mai simplă persoană care citește evangheliile ori epistolele lui Pavel. Principiul clarității Scripturii și al Scripturii care se interpretează singură nu reprezintă deci enunțuri literale despre Biblie, ci o chemare la arme: o chemare la a percepe mesajul central al Bibliei, care ar exista chiar fără o Biblie și care se rezumă la principiul îndreptării prin har, în credința în moartea și învierea mântuitoare a lui Isus Cristos.

Însă chiar dacă aceasta ar fi, într-un anumit sens, esența evangheliilor și epistolelor pauline, poate fi într-adevăr aplicată la toată Biblia? Cărți ca Iosua, să zicem, Proverbe sau Apocalipsa sunt exemplificări ale mesajului evanghelic esențial? După cum am văzut, problema fusese admisă, cel puțin nedeslușit, pe tot parcursul utilizării creștine a Bibliei, fiind soluționată prin alegorizare. Pentru Luther, răspunsul nu putea sta în alegorizare; cărțile biblice trebuie luate ca atare și evaluate în lumina mesajului evanghelic de bază. După cum știm, el a mers probabil mai departe decât orice creștin, afirmând că anumite cărți nu sunt o expresie autentică a evangheliei, iar când a tradus Biblia le-a mutat într-o anexă. Cărțile în cauză sunt Estera (descalificată pentru că nu îl menționează nicăieri pe Dumnezeu), Evrei, Iacov și Apocalipsa. Invers, Luther era pregătit să spună care cărți sunt cele mai importante, „cele mai adevărate și mai nobile cărți“: Ioan, Romani, Galateni, Efeseni, 1 Petru și 1 Ioan.¹ Tradiția luterană nu l-a urmat îndeaproape pe reformator în această privință.

Vandenhoeck und Ruprecht, Göttingen, 1966; și O. Kuss, „Über die Klarheit der Schrift; historische und hermeneutische Überlegungen zu der Kontroverse des Erasmus und des Luther über den freien oder versklavten Willen“, în *Theologie und Glaube*, 60, 1970, pp. 273–321, retipărit în J. Ernst (coord.), *Schriftauslegung: Beiträge zur Hermeneutik des Neuen Testaments und im Neuen Testament*, Kaiser, München, 1972.

1. Luther, *Prefață la Noul Testament*, 1522: „Evanghelia Sfântului Ioan și prima lui epistolă, epistolele Sfântului Pavel, în special Romani, Galateni și Efeseni și prima Epistolă a Sfântului Petru sunt cărți care ți-l arată pe Cristos și te învață tot ce-i trebuincios și mântuitor să știi, chiar dacă n-ai vedea ori

Pentru Luther însă, principiul că valoarea unor cărți biblice poate fi evaluată în lumina unui mesaj global al Scripturii era extrem de importantă.

De vreme ce îl așezase pe Cristos în inima Scripturii, Luther putea critica Biblia într-o manieră ce i-ar fi scandalizat pe luteranii de mai târziu: capitolele din Isaia sunt în dezordine; Iacov e „o carte bună, dar nu o carte apostolică”; Apocalipsa nu e nici apostolică, nici profetică și aduce cu visele abatelui Gioacchino; Cartea Regilor e un calendar iudaic; nu strică să spunem că poate Pentateuhul n-a fost scris de Moise; nu Pavel a scris Evrei, ci poate Apollo.¹

Așadar, criticând autoritățile ecleziale în numele principiilor derivate din ceea ce el considera orientarea generală a Bibliei, Luther a ajuns să critice până și autoritatea unor părți din Biblie.

În concordanță cu asta, Luther evita procedeele pe care le considera alegorizare. Biblia trebuia să vorbească cu propria voce, nu să i se impună un înțeles oarecare numai ca să spună ce vrem noi. Luther vedea în alegorizarea medievală un mijloc de a suci textul astfel încât să se ajusteze la presupuzițiile interpretului. Alan de Lille avertizase asupra acestui aspect încă din secolul al XII-lea, folosind o figură de stil devenită proverbială: „autoritatea are un nas de ceară, adică poate schimba în multe chipuri înțelesul”². Din perspectivă modernă, câteva din înțelesurile literale identificate de Luther par ele însele relativ alegorice. Un exemplu tipic este Cântarea Cântărilor. El respinge în totalitate interpretarea „spirituală”, potrivit căreia îndrăgostiții îi simbolizează pe Cristos și Biserica (ori pe credinciosul individual); însă nu anticipează tendința modernă de a citi textul literal, ca pe relatarea unei povești de dragoste între două persoane. După el, îndrăgostiții îi reprezintă pe Dumnezeu și ordinea politică, întreaga carte fiind despre buna cârmuire – interpretare care celor mai mulți cititori moderni li se va părea probabil și mai paradoxală. Cu toate acestea, el nu o vede ca pe o alegorizare: reprezintă sensul direct al textului, care este metaforic (a se compara cu comentariile din capitolul 15 referitoare la această idee).

auzi nici o altă carte sau doctrină vreodată”: v. Westerholm și Westerholm, *Reading Sacred Scripture*, p. 217.

1. Basil Hall, „Biblical Scholarship: Editions and Commentaries”, în S.L. Greenslade (coord.), *Cambridge History of the Bible* vol. 3, *The West from the Reformation to the Present Day*, Cambridge University Press, Cambridge, 1963, pp. 38–93, p. 86.

2. Allan de Lille, *De fide catholica* 1, 30, PL 210, p. 333; v. Lesley Smith, „The Rewards of Faith”, p. 57. Maxima e atribuită și altor persoane.

În mod similar, Luther ia psalmul 19:4, „răsunetul lor străbate tot pământul și glasul lor merge până la marginile lumii“ ca aluzie la activitatea de predicare a apostolilor și a succesorilor lor, slujitorii hirotoniți ai Bisericii. Această interpretare este cea tradițională, consacrată în serviciul liturgic catolic, unde psalmul 19 se citește la sărbătorile apostolilor, poate tocmai datorită acestui verset. Interpretarea ignoră însă înțelesul evident, anume că, în mișcarea lor, cerurile îl laudă pe Dumnezeu, înlocuind-o cu una eclezială, pe care ar trebui s-o numim fără ezitare lectură alegorică sau metaforică. Însă pentru Luther asta vrea să spună psalmul.¹ La fel, el tratează profețiile tradiționale despre Cristos – de exemplu Isaia 9:2–7 și 11:1–9 – ca prevestiri literale privitoare la Isus, fără a socoti alegorice aceste interpretări: în astfel de profeții nu existau alte referințe istorice în afară de Isus. Sugestia că ele se referă la un rege al lui Iuda este pur și simplu o răstălmăcire evreiască, nu o lectură „literală“, chiar dacă André de Saint-Victor și, înaintea lui, teologii antiohieni din secolele al IV-lea și al V-lea o acceptaseră. De asemenea, Luther a aplicat anumite profeții din Scriptură la evenimente din zilele lui, așa cum procedaseră primii creștini și secta de la Qumran: Ezechiel 38–39, de pildă, vorbește despre turci.²

Luther a argumentat cu tărie că textul biblic este singura autoritate în materie de credință și că înțelesul său în acest context este într-un tot limpede. Se poate vedea totuși că el a fost înclinat să-și impună propriile credințe asupra textului în aceeași sau aproape în aceeași măsură ca predecesorii săi medievali care își proiectaseră propriile convingeri în text cu ajutorul interpretării alegorice. Doctrina îndreptării în har, prin credință, principiul dialecticii între lege și evanghelie, și chiar claritatea Scripturii sunt idei care nu derivă limpede din Biblia ca atare. Am putea spune cel mult că sunt idei care figurează în unele locuri din Biblie, iar Luther le-a generalizat într-o schemă hermeneutică generală.

Poate că distanța dintre Biblie și doctrina luterană devine și mai evidentă când ajungem la funcțiile legii. Din Vechiul Testament ai rămâne cu impresia că legile lui Dumnezeu sunt date pentru a fi respectate și vai de cel care le calcă. Din Pavel, s-ar trage concluzia că legea a fost abrogată pentru creștini, care sunt liberi să acționeze doar din dragoste și nu sunt ținuți de alte precepte (v. Romani 13:8,

1. V. Raeder, „Exegetical and Hermeneutical Work“, p. 375.

2. V. Hans Volz, „Continental Versions to 1600“, în *Cambridge History of the Bible*, vol. 3, pp. 94–109, p. 96.

„Să nu datorați nimănui nimic, decât să vă iubiți unii pe alții“). Cele două idei sunt evident greu de împăcat și, în genere, scriitorii medievali au minimalizat aspectele mai antinomiste din Pavel. Pentru Luther, reconcilierea se obține pe altă cale. Pavel e steaua lui călăuzitoare, deci abrogarea legii e centrală. Cu toate acestea, nu renunță la legile morale fundamentale din Vechiul Testament: în măsura în care corespund legilor naturale înțelese de toate popoarele (cele Zece Porunci, de pildă), ele sunt încă în vigoare, iar funcția acestei legi e cea de a menține ordinea cuvenită în societate. Am văzut deja că o altă funcție a legii e cea de a ne aduce umili pe deplin, făcându-ne să ne recunoaștem eșecul și abjecția: poruncile imposibil de îndeplinit din Predica de pe Munte există pentru a ne arăta că omul nu e nici pe departe în stare să-l mulțumească pe Dumnezeu. Unii luterani au argumentat că legea are și o a treia funcție, mai precis cea de a oferi îndrumare celor care au acceptat neprihănirea pasivă a lui Dumnezeu și se găsesc acum într-o stare de îndreptare. Acești oameni au nevoie de sfat pe drumul ce-i așteaptă, sfat pe care legea îl oferă prin a treia sa funcție. Specialiștii în gândirea lui Luther dezbat intens dacă Luther însuși credea în a treia funcție a legii. Dacă există o astfel de a treia funcție, ea încearcă într-o cârtă să răspundă acuzației de antinomism; deși atât catolicii, cât și creștinii reformați înclină să suspecteze că tendințele antinomiste sunt mereu posibile în luteranism.

Este teoria celor două sau trei funcții ale legii o teorie biblică? Cu siguranță că Biblia poate fi citită în această lumină, și într-un mod pe care mulți creștini l-au găsit revelator, deși evreilor li se pare o parodie a înțelegerii biblice privind legea lui Dumnezeu, pentru că nu ia în serios exigența divină a ascultării. Însă pretenția că o lectură neutră, imparțială, a Bibliei ar conduce la această teorie – pe care Scriptura o învață „clar“ odată îndepărtați norii alegorizării catolice – e îndrăzneată. În 1630, la un secol după Luther, William Chillingworth, în Anglia, a declarat că „Biblia singură e religia protestanților“, dar pentru Luther această religie este Biblia citită în concordanță cu principii ca funcțiile legii, nu Biblia citită fără presupoziii (dacă ar fi cu putință așa ceva). Elemente ale acestor principii sunt luate din Biblie, ca și îndreptarea în har prin credință. Însă toate principiile generale de felul acesta rezultă dintr-o intuiție biblică extrasă din și aplicată apoi la toată Biblia, iar Biblia, cu imensa ei varietate în formă, tinde să se opună acestui procedeu. Credința creștină reformată se suprapune cu Biblia, dar nu e identică cu ea. Protestanții consideră că, în ansamblu, interpretarea lor preamărește Biblia mai bine decât

interpretarea catolică. Dacă nu ar crede-o, n-ar fi protestanți, dar corespondența rămâne imperfectă.

Luther susținea că în Vechiul Testament există evanghelie, după cum în cel Nou există lege, și că dialectica legii și evangheliei nu este un contrast strict între vechi și nou. Cu toate acestea, uneori se arată cel puțin echivoc față de Vechiul Testament, fiind extrem de ostil iudaismului contemporan lui. Naziștii de mai târziu au exploatat cu succes polemica anti-iudaică a lui Luther. În consecință, majoritatea evreilor nu-l văd cu ochi buni pe Luther și îi consideră toată teologia – deci și interpretarea dată de el Bibliei – ca pătată de antisemitism. Impresia se prelungește într-o judecată negativă asupra bibliștilor moderni din tradiția luterană, care până nu demult puteau opune „legalismul” iudaic libertății evangheliei creștine, admitând deci tacit acuzația că luteranismul e antinomist, chiar dacă de obicei o neagă la nivel explicit.¹ Cei asemenea mie, care simt o afinitate puternică pentru teologia luterană, trebuie să recunoască pericolul antisemitismului care pândește sub pojghița libertății și a bucuriei.

Un exemplu al atitudinii lui Luther față de legea iudaică se poate observa în modul cum tratează cele Zece Porunci. În general, le vede ca parte din legea naturală, așadar obligatorii pentru toți oamenii. Însă interdicția imaginilor o socotește dată numai evreilor – Reforma luterană n-a fost iconoclastă, ca mișcările reformate din Anglia. Când a rezumat poruncile în catehisme, nici măcar n-a pomenit de interdicția venerării imaginilor și a urmat numărătoarea poruncilor din uzanța catolică, astfel încât „să nu-ți faci chip cioplit” nu e o a doua poruncă, separată, ci doar o completare la prima („să nu ai alți dumnezei afară de Mine”), astfel că porunca a zecea e împărțită în două pentru menținerea numărului. Pentru el, legea împotriva imaginilor e „în întregime iudaică”.

În paranteză fie spus, judecata lui Erasmus asupra Vechiului Testament fusese și mai aspră decât a lui Luther. Erasmus ura iudaismul și se temea că interesul creștinilor pentru Vechiul Testament putea duce la „iudaizare”, pentru el o cale vădit greșită. În opinia lui, Vechiul Testament avea prea multă importanță în Biserică și ar fi trebuit să apună în lumina lui Cristos și a revelației sale noi. Fusese dat „doar pentru o perioadă limitată”, iar acum era depășit.² Ar fi

1. V. în special Jon Levenson, *The Hebrew Bible, the Old Testament, and Historical Criticism: Jews and Christians in Biblical Studies*, Westminster John Knox Press, Louisville, Kentucky, 1993.

2. Scrisoare către Wolfgang Capito, citată în Raeder, „Exegetical and Hermeneutical Work”, p. 370.

putut aduce roade în Biserică doar citit alegoric, Noul Testament furnizând principiile pentru interpretarea lui. Dar chiar și așa, gândea el, ar fi fost o simplă misiune de salvare a unui text pe care în realitate am face mai bine să-l abandonăm.

TRADIȚIA REFORMATĂ¹

Alți reformatori din Franța și Elveția, de pildă Calvin și Huldrych (Ulrich) Zwingli (1484–1531), au avut o concepție mai puțin dialectică asupra Bibliei și au tins să trateze Vechiul și Noul Testament într-un mod mai uniform și mai egal, ca pe două părți ale unei unice revelații. Calvin a scris comentarii ample la Vechiul Testament, în care vedea o istorie a pedagogiei dumnezeiești privind neamul omenească, istorie ce îi putea instrui încă pe creștini în viața neprihănită. Împărtășea aversiunea lui Luther pentru alegorizare, iar dintre Părinți îl prefera pe Ioan Gură de Aur lui Origen, pentru că, la fel ca Școala Antiohiană în general, fusese mai puțin înclinat spre această metodă de interpretare.² Și pentru acest lucru comentariile biblice ale lui Calvin au un aer mai degradă modern.

Puține elemente s-ar putea numi antinomiste la Calvin. El accepta principiul îndreptării în har prin credință, formulat de Luther, și ideea care derivă de aici, că mântuirea este datorată doar milei lui Dumnezeu. Calvin a făcut următorul pas logic și și-a pus întrebarea în legătură cu cei care nu acceptă harul lui Dumnezeu prin credință: aceștia, a argumentat el, sunt osândiți doar prin hotărârea lui Dumnezeu, după cum cei mântuiți sunt mântuiți doar prin mila lui. S-ar putea afirma că ideea e implicită în concepția lui Luther, însă Luther nu era atât de dispus să-și ducă intuițiile până la concluzia ultimă, savurând paradoxul și misterul mai mult decât raționamentul logic. De aceea Calvin a creat o doctrină a dublei predestinări, potrivit căreia nu numai că Dumnezeu mântuiește fără meritul omului, dar și osândește fără vreo vină a omului. S-ar putea crede că asta ar elimina complet legea, ducând la un sistem și mai antinomist decât cel al lui

1. „Reformat” se referă la alți reformatori afară de Luther și în special la cei activi mai mult în Franța și Elveția decât în Germania, care au influențat în mare măsură progresul Reformei în Anglia și Scoția.

2. Cf. Peter Opitz, „The Exegetical and Hermeneutical Work of John Oecolampadius, Huldrych Zwingli, and John Calvin”, în *Hebrew Bible/Old Testament*, vol. 2, pp. 407–451, p. 433.

Luther, iar la marginea Reformei unii chiar au adoptat această perspectivă. Însă la Calvin legea cunoaște o revenire triumfală: capacitatea de a ține legea constituie un indiciu cert că persoana este în rândul celor mântuiți. În consecință strădania morală devine importantă, aproape la fel de importantă, s-ar zice, pe cât fusese în catolicismul medieval, deși acum nu se mai manifesta prin pelerinaje și indulgențe, ci prin sobrietate, sânguință și integritate în treburile seculare. La fel ca Luther, Calvin putea trimite la Pavel ca bază pentru propriile doctrine; căci Romani învață ceva apropiat de dubla predestinare:

Căci, măcar că cei doi gemeni [Iacov și Esau] nu se născuseră încă și nu făcuseră nici bine, nici rău – ca să rămână în picioare hotărârea mai dinainte a lui Dumnezeu, prin care se făcea o alegere, nu prin fapte, ci prin Cel ce cheamă –, s-a zis Rebecăi: „Cel mai mare va fi rob celui mai mic“, după cum este scris: „Pe Iacov l-am iubit, iar pe Esau l-am urât“. Deci ce vom zice? Nu cumva este nedreptate în Dumnezeu? Nicidecum! Căci El a zis lui Moise: „Voi avea milă de oricine-Mi va plăcea să am milă și Mă voi îndura de oricine-Mi va plăcea să Mă îndur“. Așadar nu atârănă nici de cine vrea, nici de cine aleargă, ci de Dumnezeu, care are milă. Fiindcă Scriptura zice lui Faraon: „Te-am ridicat inadins, ca să-Mi arăt în tine puterea Mea și pentru ca Numele Meu să fie vestit în tot pământul“. Astfel, El are milă de cine vrea și împietrește pe cine vrea. (Romani 9:11–18)

În creștinismul reformat, Vechiul Testament, citit literal, devine decisiv în formarea caracterului creștin. Calvin a explicat legile din Pentateuh și chiar le-a rearanjat pentru a le face mai ușor de priceput, cam așa cum alții au alcătuit armonii ale celor patru evanghelii. El nu și-a îngăduit să judece vreo carte din Biblie cum făcuse Luther, ci a subliniat că toate cărțile îi sunt de folos creștinului. Spre deosebire de fundamentalistii de mai târziu totuși, avea o atitudine relaxată față de atribuirile tradiționale și nu-l deranja deloc ideea că unii Psalmi n-au fost scriși de David (de exemplu, pentru el psalmul 74 reflectă clar distrugerea Templului în secolul al VI-lea î.Cr.), ori că redactorii au compilat cărțile profetice din prorocii separate. Multe premise din sfera literar-istorică a criticii biblice moderne își au deci rădăcinile în gândirea lui Calvin, după cum teologii biblici îl pot revendica adesea pe Luther ca inspirator.

Calvin a criticat interpretările forțate, ultraortodoxe, ca utilizarea versetului de la Isaia 64:6 („toate faptele noastre sunt bune ca o haină mânjită“) pentru a arăta că toate lucrările bune ale omului sunt în realitate rele, ori pasajul „Sfânt, Sfânt, Sfânt“ (Isaia 6:3) ca dovadă pentru doctrina Treimii:

Anticii citau acest pasaj când doreau să demonstreze că există trei persoane în unica esență a dumnezeirii. Nu le contrazic opinia; dar dacă ar trebui să discut cu ereticii, eu aș prefera să folosesc dovezi mai tari; căci atunci când împotriva lor se aduc argumente neconvingătoare, ei se încăpățânează mai abitir și își iau un aer triumfător.¹

Și, la fel ca Luther, se mulțumea să considere Biblia aproximativ adevărată, nu neapărat perfectă în toate detaliile: autorii au fost exacti pe cât o impunea obiectivul lor, ceea ce nu înseamnă că trebuiau să redea absolut corect orice număr sau orice amănunt. „Se știe prea bine că evangheliștii nu au fost scrupuloși în secvențele temporale, și nici nu s-au ținut strict de amănuntele cuvintelor sau faptelor.”² Acolo unde există variații minore între evanghelii, n-ar trebui să facem mult zgomot pentru nimic. Ocazional, Calvin chiar „corectează” textul: „Calvin n-a fost nici primul, nici ultimul care a apărut exactitatea Bibliei rescriind-o”.³

SOLA SCRIPTURA

Convingerea că Scriptura își este propria interpretă și că magisteriul (funcția oficială de învățare) Bisericii nu le e necesar creștinilor ca să o înțeleagă stă la baza altui principiu al Reformei: *sola scriptura*, „singură Scriptura”. Doar ceea ce se poate dovedi cu ajutorul Bibliei poate fi considerat obligatoriu pentru creștini. Așadar, o mare parte din pietatea medievală târzie se exclude, având în vedere că, potrivit reformatorilor, indulgențele, pelerinajele, multe din așa-numitele sacrameinte sau acte penitențiale nu au justificare biblică. Toate sunt invenții omenești și nu pot fi reclamate ca necesare pentru creștini. Reformatorii erau însă împărțiți dacă lucrurile care nu sunt poruncite în Scriptură sunt pur și simplu nenecesare ori de-a dreptul interzise. În ansamblu, brațul luteran al Reformei a adoptat prima opțiune, argumentând că în Biserică existau datini nescraturare, dar bune și inofensive, cu condiția să nu fie tratate ca esențiale: erau numite *adiaphorá*, „chestiuni indiferente”. Aripa reformată a înclinat mai mult spre opinia că ceea ce nu e menționat în Biblie (sau nu se poate dovedi pornind de la ea) nu trebuie săvârșit. Convingerea că toate lucrurile care contează sunt negreșit menționate undeva

1. Calvin, *Comentariu la Isaia* 6:3.

2. *Ibid.*, la Luca 8:19.

3. V. Westerholm și Westerholm, *Reading Sacred Scripture*, p. 263.

în Scriptură a avut rezultatul într-o cântă predictibil că interpreții au început să proiecteze asupra Bibliei lucruri pe care le considerau importante: un exemplu extrem ar fi biblistul spaniol Benito Arias Montano (1527–1598) – nu protestant, ci iezuit –, descumpănit de faptul că aparent Biblia nu pomeniște de Lumea Nouă: prin urmare, a enumerat toponime din Vechiul Testament care, susținea el, corespund unor locuri din Americi.¹

Diferența ar putea părea relativ mică, însă în Reforma engleză a devenit subiect de o importanță considerabilă în controversile legate de Cartea de rugăciuni comune. Pe la sfârșitul secolului al XVI-lea, în Anglia spiritele se încinseseră și se formaseră două tabere distincte. Pe de o parte, precursorii puritanilor de mai târziu argumentau că Biserica n-ar trebui să introducă în cultul liturgic nimic din ce nu e poruncit în Biblie. Aveau în vedere uzanțe aparent neînsemnate în sine, ca închinarea la primirea Sfintei Împărtășanii, dar manifestări aflate în continuitate cu practicile catolice. De cealaltă parte, se găseau apărătorii statutului elisabetan al Bisericii Angliei din 1559, cel mai important fiind Richard Hooker, pe care l-am întâlnit în Introducere. Ei afirmau că era într-o totul legitim ca Biserica să ia măsuri în chestiuni pur și simplu neacoperite de regulile scripturale. Biserica nu trebuie să revendice autoritate sau infailibilitate absolută în asemenea chestiuni, ci e liberă să-și exercite rațiunea ajungând la concluzii judicioase.

Așa a argumentat Hooker pentru menținerea treptelor episcopatului, preoției și diaconatului în Biserica Angliei, care îi dădeau o înfățișare demodată, catolică, în comparație cu Bisericile protestante din Geneva sau Zürich. El nu sugera că Biblia prescrie existența acestor trepte – de altfel ar fi fost greu să o facă –, dar rațională că, în sferele unde Scriptura nu se exprimă, Biserica e liberă să-și folosească judecata pentru a tranșa tema. Ierarhia întreită, argumenta Hooker, funcționase destul de bine în trecut, deci n-ar trebui abandonată. Bisericile luterane din Scandinavia, care acceptaseră Reforma în bloc, au urmat aceeași logică și au continuat să aibă episcopi, la fel ca unele Biserici luterane din teritoriile de limbă germană; pe de altă parte, cele mai multe Biserici Reformate au adoptat o formă de organizare prezbiteriană, argumentând că așa prevedea Noul Testament – aceasta a fost situația din Scoția, de exemplu. În mod paradoxal, am putea spune că o deosebire importantă între protestanți privea importanța efectivă a anumitor practici în Biserică. Pe când catolicii

1. V. Diarmaid MacCulloch, *Reformation*, p. 704.

susțineau că episcopii erau și fuseseră dintotdeauna o parte esențială a rânduiei bisericești, iar reformații că episcopii sunt o inovație postbiblică, trebuind deci respinsă, numeroși luterani, împreună cu mulți membri ai Bisericii Angliei, afirmau că episcopii nu sunt necesari, dar că funcția nu trebuie abolită doar pe acest considerent. Reprezintă o instituție perfect acceptabilă despre care Biblia nu își exprimă nici un fel de opinie. Așadar, chestiunile „indiferente” nu sunt neimportante, dar nu ridică probleme de principiu și nu pot fi tranșate pe baza vreunei revelații biblice.

Vedem aici soluționarea în practică a atitudinilor destul de diferite față de Biblie, adoptate pe de o parte de Luther, iar de cealaltă de Calvin și alți teologi reformați. Pentru Luther conta miezul Bibliei, *res scripturae*: principiul îndreptării în har prin credință, dialectica legii și evangheliei, funcțiile legii. Amănuntele Scripturii se integrau în jurul acestor scheme de interpretare, mare parte din Biblie nedând îndrumări anume în chestiuni mai puțin importante. Interpreții reformați erau mai înclinați să interpreteze textul Bibliei mai moderat și să se împotrivească reducerii ei la câteva principii. În consecință, au tins să o citească într-un mod pe care Luther l-ar fi considerat mai „iudaic”, ca prescriind reguli pentru viața creștină, individuală și colectivă, și acoperind toate situațiile posibile – astfel încât, în cazurile unde Biblia nu se pronunță, putem fi siguri că activitatea în chestiune nu trebuie adoptată. În practică, cele două tabere au multe în comun: spre exemplu, ambele au renunțat la diverse elemente din pietatea catolică medievală. Un lucru curios este că Biserica Angliei, care avea un ritual în mare parte reformat și nu l-a stimat niciodată prea tare pe Luther, a păstrat mai multe tradiții catolice decât el, precum sărbătorile sfinților, episcopii, sacramentul căsătoriei. Însă cele două curente de gândire au dăinuit, uneori ieșind la suprafață unul sau altul. Astfel, nu arareori pastorii din tradiția reformată vor fi de părere că orice activitate însemnată din Biserică are nevoie de o cheazășie scripturară, acolo unde luteranii și mulți anglicani susțin foarte siguri pe ei că Biblia nu este explicit împotriva practicii respective.

Rugăciunile pentru răposați au fost altă temă care i-a dezbinat pe catolici și protestanți în perioada Reformei. Atacul lui Luther la adresa indulgențelor considera că papa nu putea influența sub nici o formă starea sufletelor din purgatoriu; odată admis acest principiu, s-au ridicat întrebări privind capacitatea rugăciunilor cuiva de a modifica starea răposaților. Luther a argumentat că starea creștinilor, fie mântuiți, fie osândiți, e determinată de viața lor trupească

și atârână de întrebarea dacă au primit harul lui Dumnezeu prin credință. Pentru Calvin starea lor finală e hotărâtă de predestinarea lui Dumnezeu. Catolicii puteau totuși să trimită la un temei scripturar al rugăciunilor pentru răposați, din 2 Macabei:

Și a aflat sub hainele fiecăruia din cei morți [după o bătălie importantă] lucruri închinare idolilor Iamniei, de la care îi oprea legea pe iudei, și tuturor vădit lucru a fost că pentru atare pricină au căzut aceștia. Iuda, strângând bani după numărul bărbaților care erau cu el, două mii de drahme a trimis în Ierusalim, să se aducă jertfă pentru păcat. Foarte bun și cuvios lucru pentru socotința învierii morților! Că de n-ar fi avut nădejde că vor învia cei care mai înainte au căzut, desert și de răs lucru ar fi a se ruga pentru cei morți. Și a văzut că celor care cu bună cucernicie au adormit, foarte bun dar le este pus. (2 Macabei 12:40-45)

Asta îi incomoda pe protestanți și a constituit fără îndoială un motiv pentru care 2 Macabei, împreună cu restul așa-numitelor cărți apocrife, nu a fost considerată scriptură veritabilă. În egală măsură, se poate să fi reprezentat un factor în decizia catolicilor, luată la Conciliul Tridentin, de a păstra aceste cărți în Biblia Bisericii, mergând pe urmele lui Augustin și respingând preferința lui Ieronim pentru canonul iudaic (v. capitolul 9). Conciliul Tridentin s-a pronunțat pe tema canonului în 1546, enunțând pentru prima oară limpede că scrierile „deuterocanonice” trebuiau tratate în practică la egalitate cu restul Vechiului Testament și respingând clasificarea lui Luther ca „apocrife”. Luther le considera totuși vrednice de citit, pe când partida reformată le respingea în totalitate. În Anglia, cele Treizeci și nouă de articole de credință (1571) au adoptat o poziție în linii mari luterană, definind aceste cărți ca edificatoare, dar nu ca materiale care pot fi folosite în controverse dogmatice pentru a „demonstra” o doctrină anume. Au continuat să fie citite în Biserică la fel ca scrierile Vechiului Testament.

BIBLII

Pe tot parcursul acestor controverse dintre creștini, evreii au continuat să citească Biblia ebraică în modurile prezentate în cele două capitole precedente. Nu au existat comentatori mari de talia lui Rași Ibn Ezra, însă apariția tiparului a facilitat studiul Bibliei pentru mulți evrei, ca și pentru creștini. Principala zonă a acestei activități

a fost nordul Italiei.¹ În 1477 o tipografie din Bologna scosese deja un text al Psalmilor² însoțit de comentariul lui Kimhi, urmat de un Pentateuh în 1482. Cea mai renumită tipografie pentru cărți în ebraică era cea de la Soncino, lângă Mantova, gestionată de evrei din sudul Germaniei, care în 1485–1486 a publicat o ediție a cărților profetice, urmată de întreaga Biblie ebraică în 1488. Pentru traducerea Vechiului Testament în germană, Luther a folosit o Biblie de la tipografia Soncino.

În anul 1517 a văzut lumina tiparului la Veneția Biblia Bomberg, care nu conținea doar textul ebraic, ci și comentarii rabinice, dispuse de jur-împrejur – o așa-numită Biblie rabinică. Daniel Bomberg (1483–1549) a fost un tipograf creștin din Flandra, însă Biblia lui a folosit atât evreilor, cât și generației născând de ebraiști creștini. Multă vreme aceștia din urmă au fost văzuți cu ochi răi, bănuți de simpatii iudaice: acuzația i-a fost adusă cu siguranță lui Johannes Reuchlin (1455–1522), profesor de drept care în 1506 a publicat prima gramatică ebraică elementară pentru creștinii dornici să învețe limba. Reuchlin se prezenta ca primul ebraist creștin din Occident. Cu toate că Nicolaus de Lyra, Herbert de Bosham și alții avuseseră cunoștințe de ebraică, probabil pretenția lui Reuchlin nu era lipsită de temei, fiindcă el stăpânea limba mai bine decât predecesorii. Reuchlin a sprijinit, de asemenea, promovarea studiilor ebraice îndemnând guvernanții să înființeze catedre de ebraică în universitățile europene. După Reuchlin, Sebastian Münster din Basel (1488–1552) a dus mai departe studiul ebraicii, iar în 1527 chiar a publicat o gramatică aramaică. Tot el a tradus operele de gramatică ale lui Elias Levita (1467–1549), evreu german, activ în Italia, a cărui gramatică ebraică apăruse la Roma în 1508. Câteodată ebraiștii creștini lăsau deoparte studiile biblice ca să citească opere iudaice ezoterice aparținând tradițiilor Kabbala, latura mistică a iudaismului, față de care evreii ortodocși se arătau adeseori sceptici. Cu toate acestea, pentru creștini, studiul Bibliei ebraice a fost suficient cât să facă posibil un dialog rodnic cu erudiții evrei, deși aceștia din urmă aveau nevoie să fie atenți pentru a evita bănuiala că ar fi încercat să-și convertească interlocutorii creștini la iudaism.

1. V. Basil Hall, „Biblical Scholarship: Editions and Commentaries“, *Cambridge History of the Bible*, vol. 3, pp. 38–93.

2. De fapt Psalmii sunt conținutul celei mai vechi cărți (databile) păstrate, tipărită la Mainz în 1457 în limba latină: v. MacCulloch, *Reformation*, p. 73.

Cercetarea creștină a Bibliei ebraice a continuat, aproximativ în perioada când Luther își formula și publica tezele. Astfel, între anii 1514 și 1517 s-a tipărit, apoi a fost pusă în circulație (1522) Biblia Complutensă poliglotă la Alcalá (orașul se numea *Complutum* în latină), în Spania. Volumele 1–4 ale acestei ediții tipăreau Vechiul Testament latin în centrul paginii, Septuaginta pe o coloană interioară și ebraica pe o coloană exterioară, cu note marginale ce identifică rădăcinile cuvintelor ebraice. (Volumul 5 conține Noul Testament în greacă și latină.) Prejudicata creștină se poate vedea în decizia de a plasa latina în centru; cu toate acestea, *Biblia poliglotă* reprezintă o contribuție enormă la studiile biblice. În 1524–1525 a apărut a doua ediție a Bibliei Bomberg, care includea Masora, notele marginale la textul ebraic menite să asigure copierea exactă a textului scris, descrise în capitolul 15. Biblia Bomberg a devenit baza pentru Bibliile ebraice tipărite până în secolul XX.¹

În ceea ce privește Noul Testament, Erasmus și-a tipărit Noul Testament grec în 1516. Opera a stârnit controverse, pentru că textul latin era considerat autoritar, respingându-se ideea că originalul grec ar fi superior. Nici deciziile textuale luate de Erasmus nu au fost lipsite de controverse. Printre ele, cea mai însemnată privește așa-numita *Comma Ioanneum* (*comma* aici însemnând un scurt fragment de text). Este vorba de un verset din prima epistolă a lui Ioan:

Trei sunt care mărturisesc în cer: Tatăl, Cuvântul și Duhul Sfânt, și acești trei una sunt. (1 Ioan 5:7–8)

Dacă ar face cu adevărat parte din Epistola lui Ioan, ar fi o referință explicită remarcabil de timpurie la doctrina Treimii, singura din Noul Testament, în afară de Matei 28:19. Acum estimăm ca datează de la începutul secolului al II-lea d.Cr., ceea ce este deja foarte devreme; însă în secolul al XVI-lea se credea că 1 Ioan a fost scrisă de „ucenicul pe care-l iubea” Isus, Ioan, fiul lui Zebedei, iar asta ar împinge data tocmai în secolul I, nu la mult timp după Isus însuși. Erasmus știa că versetul nu apărea în nici un manuscris grec timpuriu al Noului Testament – într-adevăr constituie o interpolare în Biblia latină, tradusă ulterior în greacă și inserată în ediția actuală. Prin urmare Erasmus a omis *Comma*, așa cum au procedat toate edițiile critice ale Noului Testament, deși asta nu a oprit-o să apară în versiunea

1. A doua ediție a constituit baza a aproape tuturor Bibliilor ebraice tipărite, inclusiv a edițiilor academice I și II la *Biblia Hebraica*; pentru ediția a III-a a fost considerat ca normativ și Codexul de la Leningrad (Sankt Petersburg).

King James (și inclusiv în NRSV, ca notă de subsol). Faptul i-a atras multe critici, iar Erasmus a bătut în retragere, în 1522 reintroducând *Comma* în a treia ediție a Noului său Testament, după ce descoperise că un manuscris din Dublin o conținea. Versetul cu pricina este una din cele mai frapante „coruperi ortodoxe ale Scripturii”, deoarece aduce o carte biblică mai aproape de ortodoxia doctrinară ulterioară, dar procedând astfel falsifică textul.¹

Pornind de la diverse alte ediții ale Noului Testament, în majoritate îndatorate lui Erasmus, Robert Estienne a publicat o a patra ediție a Noului Testament grec al lui Erasmus, mică, portabilă – primul Nou Testament împărțit în versete numerotate. Numerotarea versetelor durează până astăzi, în ciuda numeroaselor ediții critice succesive. Curând după cea a lui Estienne, o ediție importantă a fost aceea a lui Théodore de Bèze (sau Beza, 1519–1605), succesorul lui Calvin în Geneva, care a comparat un număr mare de manuscrise, inclusiv două pe care le deținea el, *Codex Bezae* și *Codex Claromontanus*, realizând un text critic publicat în 1565. Și el a ajustat ocazional textul când i s-a părut necesar să-l facă mai apropiat de credința calvină. În Fapte 2:47, de pildă, citim că Domnul „i-a adăugat la Biserică pe cei ce au fost mântuiți”, însă Beza a schimbat asta în „cei ce trebuiau mântuiți”, insinuând astfel predestinarea. Dar asta nu-l caracterizează pe Beza, a cărui muncă a fost în general conservatoare.

Așadar, Reforma s-a putut folosi de o nouă gândire critică în legătură cu textul Bibliei, dar și cu interpretarea lui. Rădăcinile muncii pe textul ebraic și grecesc se întorc în Evul Mediu, însă ea a înflorit în zorii perioadei moderne și a rodit în aceea că a pus la dispoziția reformatorilor texte biblice mai de încredere în vederea traducerii și interpretării. Am văzut deja că tiparul a adus o schimbare enormă în ceea ce privește circulația Bibliilor. Numai tipografia din Wittenberg a scos 100 de ediții ale Bibliei lui Luther între 1534 și 1620, însumând circa 200.000 de exemplare – fără a pune la socoteală Testamentele separate și cărți biblice individuale, pentru care exista de asemenea cerere de piață.² (Până și Noul Testament grecesc al lui Erasmus s-a vândut în 3.000 de exemplare.) Disponibilitatea Bibliilor a marcat o schimbare și în modalitatea de cunoaștere a textului biblic: nu numai prin citirea în public și proclamarea în cadru liturgic, ci și

1. Evoluția e urmărită în detaliu în Ehrman, *The Orthodox Corruption of Scripture*.

2. Pentru mai multe informații în legătură cu tipărirea și difuzarea Bibliilor în epoca Reformei, v. M.H. Black, „The Printed Bible”, în *Cambridge History of the Bible*, vol. 3, pp. 408–475.

prin citirea în privat, ceea ce i-a încurajat pe creștini să-și formeze propriile opinii despre Biblie. Reformatorii alcătuiau un segment minuscul din populație – oameni învățați care știau Biblia aproape pe de rost; însă ei i-au încurajat pe laici să o citească dacă puteau, ceva ce Biserica medievală nu făcuse. În ciuda convingerii populare răspândite, interzicerea accesului la Biblie nu era comună în Evul Mediu; însă prin natura situației, doar persoanele cu un nivel serios de instrucție în latină puteau citi singuri textul. Apariția traducerilor în limbile vernaculare, realizate în toată Europa, atât în țările protestante, cât și catolice, avea să contribuie mult la această schimbare, după cum vom vedea în capitolul 18.

În ciuda tuturor elementelor de continuitate între reformatori și moștenirea lor medievală, ei au introdus o idee nouă în interpretarea Bibliei: posibilitatea de a critica învățătura Bisericii în lumina a ce părea că spune Biblia – și, în cazul lui Luther, chiar a criticării unor părți din Biblie în lumina a ceea ce considera el că este sensul general al acesteia. A fost o idee revoluționară, care va stimula gândirea independentă caracteristică Iluminismului european. A deschis pentru prima oară între Biblie și credință o prăpastie peste care ingeniozitatea hermeneutică nu putea trece.

DE LA ILUMINISM PÂNĂ ÎN PREZENT

SPINOZA

Baruch (mai târziu Benedict) de Spinoza s-a născut în 1632 în Olanda actuală, descendent al unor evrei portughezi (sefarzi). Mai toată viața a locuit la Amsterdam, de unde a fost excomunicat până la urmă din sinagogă din cauza opiniilor sale neortodoxe. În general e considerat unul dintre primii raționaliști ai perioadei, așadar un părinte al Iluminismului european. În ceea ce privește studiile biblice, a fost o figură crucială pentru că a pus la îndoială realitatea miracolelor biblice, pe care le credea ficțiuni sau descrieri ale unor procese naturale, și pentru că a pus întrebări despre paternitatea literară a cărților biblice. E faimoasă sugestia lui că nu Moise, ci Ezra a scris Pentateuhul. Spinoza nu era academician de profesie – își câștiga traiul șlefuid lentile –, însă influența lui asupra gânditorilor iluminiști de mai târziu, ca Voltaire, l-a făcut o figură centrală în filozofia secolului al XVII-lea. Opera lui principală e socotită *Etica* (publicată postum), însă pentru specialistul biblic cartea centrală este *Tratatul teologico-politic* (*Tractatus theologico-politicus*) din 1670.¹

Cu privire la miracole Spinoza a dovedit cu siguranță un scepticism ce anticipează atacurile lui David Hume (1711–1776) împotriva noțiunii. El credea că povestirile biblice cu întâmplări miraculoase fie reprezentau viziuni sau vise așternute în scris, fie erau susceptibile de o explicație naturalistă. Iosua 10 și Isaia 38 consemnează momente în care se spune că Soarele s-ar fi oprit pe cer, ori că s-a întors:

Soarele s-a oprit în mijlocul cerului și nu s-a grăbit să apună aproape o zi întreagă. N-a mai fost nici o zi ca aceea, nici înainte, nici după aceea, când

1. V. discuția în Steven Nadler, *A Book Forged in Hell: Spinoza's Scandalous Treatise and the Birth of Secular Age*, Princeton University Press, Princeton și Oxford, 2011.

Domnul să fi ascultat glasul unui om, căci Domnul lupta pentru Israel. (Iosua 10:13–14)

[A zis Isaia] „Și iată semnul din partea Domnului după care vei cunoaște că Domnul va împlini cuvântul pe care l-a rostit [anume vindecarea regelui Ezechia]: «Voi întoarce înapoi cu zece trepte umbra treptelor cu care s-a coborât soarele pe cadranul lui Ahaz».“ Și soarele s-a dat înapoi cu zece trepte de pe treptele pe care se coborâse. (Isaia 38:7–8)

Spinoza explică aceste fenomene prin intermediul parheliului (sori falși), o acumulare de gheață în aer care cauzează un gen insolit de refracție.¹ Nici un fenomen nu poate avea vreodată loc împotriva legilor naturii, natură concepută pe un tipar mecanicist. Dumnezeu nu intervine niciodată în desfășurarea evenimentelor naturale. Spinoza este un precursor al deștilor britanici din secolele al XVII-lea și al XVIII-lea. Deismul susține că, deși Dumnezeu există, activitatea lui se mărginește la crearea universului, după care divinitatea nu mai are nici un rol în mersul lui. (Cartea lui Matthew Tindal, *Christianity as Old as the Creation*, din 1730, a fost numită uneori „Biblia deistului“, ca expunere exemplară a acestui principiu.) Bineînțeles, oamenii se mai îndoiseră și înainte de adevărul miracolelor biblice, însă fuseseră priviți ca ateii și atât: Spinoza combina credința că Dumnezeu există și convingerea că Dumnezeu nu face nimic pentru a schimba mersul natural al lucrurilor. Teologii și bibliștii succesivi nu au putut ignora această perspectivă și au fost nevoiți să-i înfrunte consecințele cu privire la conținutul, scrierea și transmiterea Bibliei.

În legătură cu paternitatea literară a cărților biblice, Spinoza a fost extraordinar de inovator. A remarcat inconsecvențele dintre scrieri și și-a dat seama că autorii au fost de multe ori compilatori care puseseră cap la cap surse mai vechi. Deși accepta câteva atribuiri tradiționale, de exemplu Qohelet (Ecleziastul) scris de regele Solomon, era sceptic în privința altora. A atras atenția asupra unei observații criptice făcute de comentatorul medieval Abraham Ibn Ezra în comentariul său la Deuteronom (1:5), care indicase în Pentateuh câteva referințe ce arată că e imposibil ca acest corpus să fi fost scris efectiv de Moise. De exemplu, Geneza 12:6 spune: „canaaniții erau atunci în țară“, frază care trebuie să fi fost scrisă într-o perioadă când ei nu se mai găseau în țară – deci la mult timp după Moise. În plus, nu arareori textul se referă la Moise folosind persoana a III-a; iar

1. V. Jonathan Israel (coord.), *Spinoza: Theological-Political Treatise*, Cambridge University Press, Cambridge, 2007, pp. 33–34. [Citatele în limba română sunt preluate din Benedict Spinoza, *Tratatul teologico-politic*, traducere de I. Firu, Editura Științifică, București, 1960 – n.tr.]

Deuteronom 34 îi consemnează moartea.¹ Ibn Ezra nu a formulat explicit deducția că nu Moise a scris Pentateuhul, probabil fiindcă și-ar fi scandalizat cititorii, însă Spinoza a făcut-o fără șovăială. Suggestia lui că Pentateuhul nu e de origine mozaică (cunoscută deja înainte de publicarea Tratatului) a constituit fără îndoială una din ereziile pentru care sinagoga din Amsterdam l-a excomunicat. Însă el nu s-a mulțumit cu această concluzie negativă, ci a argumentat amănunțit că adevăratul compilator al „cărților lui Moise” a fost Ezra. Deși în general se abține să postuleze o persoană specifică în calitate de redactor², cercetarea biblică modernă tinde să fie de acord cu Spinoza că Pentateuhul a ajuns la forma prezentă în perioada lui Ezra (v. capitolul 2).³

După cum am văzut în capitolul anterior, autorii reformați nu fuseseră mereu intransigenți în legătură cu paternitatea literară a cărților biblice. Pe Calvin nu-l deranja câtuși de puțin gândul că unii psalmi nu îi aparțin lui David, argumentând, spre exemplu, că psalmul 74 oglindește nimicirea Ierusalimului de către babilonieni în 587 î.Cr., ori evenimentele din epoca Macabeilor: vedea limpede că nici un context din timpul vieții lui David nu îl putea explica. Ideea că știrea morții lui Moise a fost adăugată la Pentateuh, poate de Iosua, constituia de asemenea un loc comun. Lui Luther îi era clar, din motive stilistice, că Epistola către evrei nu e a lui Pavel (cum arătase deja Origen în secolul al III-lea) și se îndoia că Iacov e compusă într-adevăr de apostolul omonim, permițându-și să-i critice aspru con-

1. Asemenea probleme fuseseră discutate în Anglia de Thomas Hobbes în *Leviatanul* (1651), însă el nu le-a dus atât de departe ca Spinoza.

2. V. și Friedman, *Who Wrote the Bible?*, în special pp. 223–225, care sprijină opinia lui Spinoza că Ezra e compilatorul – deși al unui material deja editat în mare măsură.

3. În ultimă instanță, Spinoza a contestat paternitatea literară a cărților biblice dintr-o motivație politică: „El demonstrează că Biblia nu este, de fapt, lucrarea unui Dumnezeu supranatural – «un mesaj pentru omenire trimis de Dumnezeu din cer», cum spune Spinoza în derâdere –, ci un document omenesc absolut natural; că autorul Pentateuhului nu este Moise; că Biblia ebraică în ansamblul ei nu e decât o compilație de scrieri compuse de indivizi supuși greșelii și nu prea instruiți, în felurite circumstanțe istorice și politice; că majoritatea scrierilor s-au transmis de-a lungul generațiilor, fiind în cele din urmă redactate de un lider politic și religios mai târziu – pe scurt, dând un caracter natural Torei și altor cărți biblice și reducându-le la statutul de opere literare obișnuite (deși valoroase din punct de vedere moral). Spinoza speră ca prin aceasta să submineze influența bisericească în politică și în alte domenii, și să micșoreze pericolele sectare care îi pășteau draga lui Republică”. (Nadler, *A Book Forged in Hell*, p. 111)

ținutul. Însă în general se menținea consensul că autorii cărților erau cei atribuiți în mod tradițional și nimeni nu abordase întrebarea paternității literare în mod deschis, cum a procedat Spinoza. El nu a acordat deloc atenție atribuirii cărților neotestamentare, fiindcă stăpâna mai puțin literatura greacă, față de cea ebraică. Dacă ar fi făcut-o, pentru creștini efectul ar fi fost și mai devastator decât au fost pentru evrei concluziile lui despre Biblia ebraică, având în vedere că Biserica Catolică i-a trecut operele în Indexul cărților interzise.

Spinoza nu a fost primul care a contestat ideile despre paternitatea literară a documentelor sacre. În Renaștere, Lorenzo Valla (1407–1457) zguduise deja lumea intelectuală când demonstrase că așa-numita „Donație a lui Constantin” era un fals de dată târzie. Documentul se pretindea a fi edictul prin care împăratul Constantin îi transfera papei autoritatea asupra Romei și părții occidentale a Imperiului Roman, făcându-l deci pe papă superior conducătorilor seculari. Valla, el însuși preot, a argumentat pe temeuri filologice că actul nu putea data din secolul al IV-lea și că era mai probabil din al VIII-lea – prin urmare cu siguranță nu de Constantin.¹ Investigațiile de acest fel țineau de acribia istorică a gânditorilor renascentiști, mult mai sensibilă la anacronism și la contextul istoric. Însă aplicarea unor strategii similare la cărțile Bibliei era probabil și mai radicală, iar în această sferă Spinoza a avut puțini precursori, dacă a avut vreunul.

Dacă abordarea raționalistă a miracolelor și scepticismul privind atribuirea tradițională a cărților biblice constituiau noutăți, anumite caracteristici ale metodei lui Spinoza s-au dovedit și mai influente, făcând parte dintr-o revoluție în studiul Bibliei. Una este atenția la contextul istoric, nu doar al evenimentelor și scrierilor, ci și al mentalităților. După cum am văzut mai sus, când discută miracolul Soarelui care se oprește în loc pentru Iosua, Spinoza argumentează (ca orice raționalist din zilele lui) că miracolul era imposibil și speculează că ar fi rezultat dintr-o iluzie năstrușnică a refracției luminii. Consecințe mai ample are însă modul cum explică el că a fost cu puțință credința în miracol:

Nimic nu e mai clar în scriptură decât că Iosua – și poate chiar și autorul care i-a scris povestea – a crezut că Soarele se mișcă în jurul Pământului,

1. V. Lorenzo Valla, *De falso credito et ementita Constantinii donatione declamatio*, în Christopher B. Coleman, *The Treatise of Lorenzo Valla on the Donation of Constantine*, University of Toronto Press, în asociere cu Renaissance Society of America Press, Toronto, 1993.

că Pământul, dimpotrivă, stă pe loc și că Soarele a rămas pentru câțva timp nemișcat. Cu toate acestea, mulți, fiindcă nu vor să admită că s-ar putea întâmpla vreo schimbare în cer, explică acest pasaj în așa fel încât să pară că nici vorbă nu este acolo de așa ceva; în schimb, alții, care au învățat să filozofeze mai corect, știind că Pământul se mișcă și că, dimpotrivă, Soarele stă pe loc sau că nu se mișcă în jurul Pământului, se silesc din toate puterile, în ciuda dezmințirilor vădite ale scripturii, să stoarcă din ea acest înțeles. Mie și una, și alta mi se par de-a dreptul ridicole. De aceea prefer să spun că Iosua nu cunoștea cauza adevărată a acelei lumini care a ținut mai mult ca de obicei și că atât el, cât și poporul care era de față credeau că Soarele se mișcă în jurul Pământului, ocolindu-l în fiecare zi și totodată că în ziua aceea el s-a oprit câțva timp.¹

Spinoza nu va merge atât de departe încât să spună că nu s-a întâmplat nimic și că istorisirea e o simplă legendă, cum s-ar gândi un critic modern. Însă e clar că interpretarea dată fenomenului petrecut, oricare ar fi fost el, depindea de cultura persoanelor care l-au trăit – de cosmologia lor precopernicană, cum am zice noi.² Concluzia, anume că oamenii din timpurile biblice *gândeau* altfel decât cei moderni, nu mai fusese afirmată explicit. Pentru toți bibliștii de acum, această idee e de la sine înțeleasă, însă la vremea ei a reprezentat o adevărată inovație.³

A doua caracteristică a abordării biblice a lui Spinoza, nu complet nouă, dar inedită prin utilizarea ei consecventă, este atenția acordată genului literar al textelor biblice. E destul de uluitor când caută să afle genul literar al unor istorisiri biblice faimoase. Când încearcă să extragă înțelesul durabil al istorisirii lui Adam și Eva, observă că „cei mai mulți nu admit că această povestire ar fi o parabolă, ci susțin cu tot dinadinsul că este o simplă narațiune”⁴. Pentru Spinoza, istoria lui Adam și Eva *este* o „parabolă”. Probabil că atitudinea nu se deosebește cu totul de ceea ce înțelegeau interpreții patristici sau medievali când spuneau că o istorisire trebuia citită alegoric – deși în mod normal episodul discutat se citea, într-o măsură mai mare decât cele-

1. Spinoza, *Tratatul teologico-politic*, pp. 40–41.

2. „El afirmă că reconstruirea contextului istoric și în special a sistemului de credințe dintr-o epocă dată reprezintă întotdeauna primul pas esențial și cel mai important spre înțelegerea corectă a oricărui text” (Jonathan Israel, *Introducere la Spinoza: Theological-Political Treatise*, p. X).

3. Anticipată de Johannes Kepler (1571–1630), pentru care textele biblice reflectă lumea conceptuală a epocii (deci nu resping o cunoaștere de tip științific a universului): v. Charlotte Methuen, „On the Threshold of a New Age: Expanding Horizons as the Broader Context of Scriptural Interpretation”, în *Hebrew Bible/Old Testament*, vol. 2, pp. 665–690, p. 672.

4. Spinoza, *Tratatul teologico-politic*, pp. 76–77.

lalte, ca un text istoric cu sens literal. Spinoza însă depășește cu mult acest gen de analiză și discută conținutul Noului Testament din perspectiva genului, astfel încât pune întrebări profunde privind autoritatea și inspirația biblică.

Epistolele lui Pavel și celelalte epistole neotestamentare trebuie văzute mai degrabă ca epistole propriu-zise decât ca Scriptură inspirată. Ele nu conțin legiferări, ca Pentateuhul, ci persuasiune și argumentare. Apostolii care le-au scris au făcut-o mai degrabă din postura de „învățători“, nu de „profeți“ – altfel zis, nu aduceau oracole din partea lui Dumnezeu, ci propria învățătură, neprecedată niciodată de formula „Așa zice Domnul“, cum întâlnim în cărțile profetice. Într-adevăr, într-un rând (1 Corinteni 7:40), Pavel chiar își înfățișează opinia și spune explicit că ea *nu* este un mesaj de la Domnul.

Ba chiar, în foarte numeroase pasaje se întâlnesc expresii care denotă ambiguitate și nesiguranță, ca în Epistola către Romani, cap. 3, v. 28: „Căci noi credem“, și în cap. 8, v. 18: „Ci socotesc“, și mai multe exemple de felul acesta. Afară de aceasta, se găsesc și alte expresii cu totul străine de autoritatea profetică, anume: „Aceasta o spun din îngăduință, nu din poruncă“ (vezi Epistola întâi către Corinteni, cap. 7, v. 6), „Vă dau însă sfatul meu, ca unul care prin harul lui Dumnezeu sunt vrednic de crezare“ (vezi același cap., v. 25), și multe altele de felul acesta.¹

Nici măcar învățătura lui Isus nu e dată ca lege. „Nu făcea legi ca un legiuitor, ci propovăduia învățătura morală ca un învățător.“² Pentru Spinoza, asta înseamnă că învățătura lui Isus (pe care, deși evreu, Spinoza pare că-l venera) trebuie înțeleasă ca sfat venit dintr-o sursă de o înțelepciune supremă, dar nu ca legislație. O trăsătură originală a interpretării reformate fusese sensibilitatea mai mare la genul literar. Discipolul lui Luther Matthias Flacius Illyricus (Matija Vlačić Ilirik, 1520–1575) insista că, în fața unui text, cititorul trebuie să hotărască „dacă e vorba de o narațiune sau o istorie, o învățătură sau o instrucție, un text ce consolează sau învinuiește, o descriere, o cuvântare sau ceva asemănător“³. (El nu a ridicat, cum va face Spinoza, întrebări în legătură cu *adevărul* vreunui tip de text.) Richard Hooker face același tip de distincții când își acuză adversarii că au confundat genul anumitor părți din Biblie, astfel încât au forțat unele narațiuni de parcă ar fi fost legislație:

1. *Ibid.*, pp. 184–185.

2. *Ibid.*, p. 121.

3. L. Geldsetzer (edit.), M. Flacius Illyricus, *De ratione cognoscendi sacras litteras*, Stern Verlag, Düsseldorf, 1968, p. 97.

Ceea ce au considerat drept oracol, la o cercetare mai amănunțită, va fi respins. Din păcate, în ceea ce privește Cuvântul lui Dumnezeu, aceștia, fie prin răstălmăcirea sensului, fie prin denaturarea cuvintelor, cu bună știință silindu-se a face să facă dumnezeiesc ceva ce nu este, ori să nu pară ceva ce este, n-au făcut decât să batjocorească ori chiar să falsifice mărturiile dumnezeiești. Această ofensă este socotită, pe bună dreptate, ca fiind odioasă. La acest lucru mi-aș dori să ia cu toții bine aminte, căci ei îl folosesc pentru a pleda în favoarea Legii lui Dumnezeu și a Cuvântul Domnului. Cu toate acestea, când vine vorba să afirme la ce Cuvânt și la ce Lege se referă, obiceiul lor comun e să citeze cuvântări nepertinente din vreo narațiune istorică și să le prezinte de parcă ar fi fost scrise în cea mai strictă formă de Lege. Ce înseamnă a adăuga la Legea lui Dumnezeu, dacă nu asta? Când interpretăm ceva ca și cum ar avea înțeles legal, mai exact un lucru istoric transmis de Cuvântul lui Dumnezeu, oare nu sporim legile lui Dumnezeu și le facem să pară mai multe la număr decât sunt?¹

Textul citat adoptă o atitudine religioasă moralizatoare, insistând că e nerespectuos față de Biblie să confundăm genul literar al cărților. Însă autorii moderni de dinainte de Spinoza aplicau asemenea distincții de gen la Pavel, ba chiar la Isus, ca să le reducă învățătura de la lege obligatorie la simple sfaturi practice, ca Spinoza. Acesta din urmă a inaugurat o schimbare: de la cărțile văzute ca părți dintr-o „Scriptură” uniformă la conștiința (proprie primilor creștini) că ele sunt o colecție de cărți de diverse tipuri. Ca să găsim paralele reale, și acelea doar parțiale, ar trebui să ne întoarcem la antiohieni (v. capitolul 14). Educația retorică îi făcea pe aceștia foarte sensibili la deosebiriile dintre tipurile de text și la firul argumentului, în scrieri ca epistolele lui Pavel. Alți interpreți contemporani și mulți dintre cei de mai târziu vedeau în epistolele pauline o colecție de aforisme fragmentare ce puteau fi folosite una câte una ca probe, rupte de context. După Spinoza, pentru cititorii responsabili ai Bibliei n-a mai fost posibil acest procedeu, deși au rămas (și rămân) nenumărați cititori care o fac în mod iresponsabil.

Poate cea mai mare noutate în opera lui Spinoza este distincția dintre înțelesul și *adevărul* textelor. Oameni care negaseră adevărul celor spuse de textul biblic existaseră și înainte de el; dar erau atei sau eretici. Creștinii și evreii considerau de la sine înțeles că, interpretând Biblia, nu fac decât să descopere adevărul. Dar să-și proclame cineva credința în Dumnezeu, cum făcea Spinoza, iar apoi să nege pur și simplu adevărul a ceva afirmat în Biblie – ca atunci când spune, destul de direct, că soarele *nu* s-a oprit în loc pentru Iosua – era surprinzător, chiar cutremurător. Pentru Spinoza e o chestiune

1. Hooker, *Of the Laws of Ecclesiastical Polity*, vol. 3, 5.

de principiu faptul că stabilirea sensului unui text și investigarea adevărului celor afirmate de același text constituie două proceduri absolut separate. Ca să înțeleagă Biblia, cititorul trebuie să sintetizeze opiniile exprimate în ea, argumentează Spinoza. Ca să facă asta, trebuie să distingă pasajele cu înțeles clar de cele obscure; dar „numesc aci clare sau obscure ideile ale căror sens îl putem înțelege ușor sau greu din contextul vorbirii, căci noi ne ocupăm numai de sensul expresiilor, și nu de adevărul lor”¹. El dă ca exemplu afirmația că Dumnezeu e foc, implicită în multe locuri din Biblia ebraică. Pentru a descoperi dacă Moise (să zicem) o credea literalmente, nu trebuie să ne întrebăm dacă afirmația este literalmente adevărată, ca un fapt real, ci numai dacă e compatibilă cu alte lucruri afirmate de Moise (indiferent că acestea sunt adevărate sau false). Trebuie să fim pregătiți să spunem că Moise credea lucruri pe care noi nu le putem crede, dacă stabilim că le credea:

Apoi fiindcă Moise ne învață lămurit că Dumnezeu este gelos și nicăieri nu ne arată că Dumnezeu este lipsit de pasiuni, adică de afecte sufletești, de aci trebuie trasă lămurit concluzia că Moise a crezut acest lucru sau, cel puțin, a vrut să-i învețe pe alții că Dumnezeu este așa, deși credem că această părere este potrivnică rațiunii. Căci, așa cum am arătat, nu ne este îngăduit să întoarcem înțelesul Scripturii după poruncile rațiunii noastre și după părerile noastre preconcepute.²

Un teolog conservator ar deduce de aici că, dacă stabilim că Moise spune lucruri care ne contrazic opiniile preconcepute, atunci respectivele opinii trebuie schimbate. Dar, cum au sesizat imediat contemporanii lui, Spinoza simțea că trebuie să fim pregătiți să admitem o inadvertență între Biblie și ceea ce credem noi în realitate; și, în astfel de cazuri, să declarăm că Biblia greșește. Din punct de vedere metodologic, asta înseamnă că trebuie să menținem separarea dintre căutarea înțelesului textelor și căutarea adevărului teologic sau filozofic.

Ideea aruncă în aer veacuri de interpretare biblică, patristică și medievală, protestantă și catolică, și pecetluiește moartea alegoriei ca modalitate de reconciliere a înțelesului cu adevărul. Refuză să proiecteze asupra Bibliei convingerile noastre, iar prețul e disponibilitatea de a recunoaște când Biblia greșește. Astăzi puține comunități de credință, evreiești sau creștine, au fost dispuse să-l plătească. Până și comentatorii biblici tind să caute modalități de a reconcilia textul cu propriile convingeri, ori cel puțin să interpreteze textul astfel

1. Spinoza, *Tratatul teologico-politic*, p. 117.

2. *Ibid.*, pp. 118–119.

încât să se poată crede în el. În anii de după Spinoza, totuși vom vedea că un număr mare de interpreți biblici i-au luat argumentele în serios și au fost dispuși să înfrunte posibilitatea ca Biblia să greșească cel puțin în unele privințe.

Un alt mod de a enunța teza lui Spinoza e să spunem că Biblia trebuie citită „ca orice altă carte“, cum va formula Benjamin Jowett (1817–1893), profesorul de la Oxford din secolul al XIX-lea.¹ Când citim cărți obișnuite, nu le interpretăm astfel încât ele să se conformeze cu ceea ce credem deja, nici pornind de la premisa că vor conține doar adevăr: adevărul lor e o problemă deschisă. Noi căutăm înțelesul lor. Problema adevărului vine ulterior. Spinoza nu a făcut decât să aplice la Biblie acest principiu elementar de lectură. Tehnic vorbind, există o hermeneutică generală pentru citirea cărților – o modalitate de a încerca să le stabilim înțelesul –, dar nu o hermeneutică specială care se aplică doar Bibliei. Dimpotrivă, majoritatea credincioșilor, inclusiv mulți bibliști, susțin că Biblia are nevoie de o hermeneutică specială: fiindcă știm anticipat că ceea ce vom găsi în ea este adevărul, avem nevoie de o modalitate de a garanta că înțelesurile pe care le vom găsi sunt compatibile cu adevărul. În trecut, o cale de a asigura această hermeneutică specială era alegorizarea; în zilele noastre va fi mai probabil ceea ce se numește „lectură teologică a Scripturii“ (v. *infra*). Însă moștenitorii lui Spinoza, credincioși sau nu, exclud asemenea abordări, fiind preocupați doar de extragerea înțelesului, agreabil ori dezagreabil, al textului. La fel ca el, încearcă uneori o bucurie răutăcioasă arătând cât de dezagreabil este, căci contestarea malițioasă a credințelor altor oameni poate fi o desfătare. După cum vom vedea, în istoria ulterioară a studiului biblic au existat o sumedenie de drăcușori împielitați.

Din punct de vedere structural, soluția lui Spinoza însuși la problema pusă de inexactitățile din Scriptură seamănă cu felul în care trata Luther obscuritățile: și el afirmă că Biblia are un nucleu sau un miez neatins de erori sau contradicții. Luther vorbea de *res scripturae*, tema centrală a Bibliei: Dumnezeuul îndurător care îi îndreaptă pe cei nedrepti în harul însușit prin credință. Restul e detaliu, deși nu neimportant. Pentru Spinoza, nucleul Bibliei era îndemnul moral la iubirea de Dumnezeu și aproapele. În afară de aceasta, alte pro-

1. V. James Barr, „Jowett and the Reading of the Bible «Like Any Other Book»“, în *Horizons in Biblical Theology: An International Dialogue*, 4, 1983, pp. 1–44; retipărit în Barton (coord.), *Bible and Interpretation*, vol. 1, pp. 169–197. Jowett credea totuși că, după ce vom fi făcut asta, am ajunge să ne dăm seama că Biblia nu este ca orice altă carte.

bleme specifice își pierde însemnătatea. De fapt, citirea Bibliei cu alt obiectiv decât acela de a-i iubi pe Dumnezeu și pe oameni nu are nici o valoare; la fel de bine, observa el, ar putea citi cineva Coranul sau tragediile grecești.¹ Asemenea lui Luther, Spinoza nu credea că întinderea exactă a canonului biblic conta foarte mult. Ne lipsesc unele cărți menționate în Vechiul Testament, bunăoară Cartea războaielor Domnului (v. Numeri 21:14–15), din care poate am învăța multe dacă le-am avea; și avem în Biblie cărți de valoare relativ mică. Dumnezeu este autorul Scripturii „pentru adevărata religie care se propovăduiește în ea, dar nu fiindcă el ar fi vrut să împărtășească oamenilor un anumit număr de cărți”². Această religie adevărată e în esență una morală: „învățătura ultimă, a Bibliei ebraice ori a evangheliilor creștine [...], e de fapt simplă: practică dreptatea și bunătatea iubitoare față de semenii”³.

E posibil să-l privim pe Spinoza doar ca pe un gânditor pur distructiv, care a subminat autoritatea și inspirația textului biblic și a pus temeliile scepticismului iluminist față de Biblie – scepticismul lui Voltaire și al celorlalți *philosophes*, ca Denis Diderot (1713–1784). Ba chiar e posibil să vedem în girul dat de el învățăturii centrale a Scripturii doar o încercare cinică de a ocoli cenzura propriilor opinii – scop, dacă va fi fost într-adevăr scopul lui, pe care cu siguranță nu l-a atins. Însă îl mai putem vedea ca pe un pionier al criticii biblice și ca pe un gânditor care a ținut la elementele esențiale ale credinței biblice, înlăturând întregul eșafodaj al subtilității interpretative ce încercase să integreze și ultimul cuvânt din Biblie într-o structură ortodoxă și, făcând asta, pierduse fondul chestiunii.

DUPĂ SPINOZA

În secolul al XVIII-lea părea că se va impune latura negativă a operei lui Spinoza. Raționalismul prelua în general, mai ales în Marea Britanie, iar textul biblic a fost depreciat ca grosolan și sângeros, sentimentele mai nobile din Noul Testament fiind percepute ca păcate de inconsecvență și fățarnicie. Aceste critici au ajuns la paroxism în cartea lui Tom Paine, *The Age of Reason* (1794), dar se pot întâlni la

1. V. Spinoza, *Tratatul teologico-politic*, p. 92.

2. *Ibid.*, p. 198.

3. Nadler, *A Book Forged in Hell*, p. 120.

mulți scriitori din prima jumătate a secolului, de pildă Hume și Edward Gibbon (1737–1794). Un exemplu epatant e Thomas Woolston (1668–1733), care între 1727 și 1729 și-a publicat cele șase *Discursuri despre miracolele Mântuitorului nostru*, pentru care a fost amendat și întemnițat. El argumenta că trebuie să alegorizăm povestirile cu miracole din evanghelii, pentru că, interpretate ca istorii literale, sunt atât de incredibile, încât nici o persoană zdravănă la cap nu le-ar crede. Isus se comportă ca un „ghicitor ambulant“, probabil la nunta din Cana era beat, iar învierea a fost un episod înscenat, pus la cale de ucenici. Ca mulți scriitori raționaliști, Woolston se pretindea creștin, dar pare-se că asta a fost o stratagemă nereușită pentru a scăpa de urmărirea în instanță sau o simplă autoamăgire. Puțini scriitori raționaliști au mers atât de departe ca Woolston, însă el întruchipează o atitudine larg răspândită în epocă. Bineînțeles, ortodoxia biblică avea mulți apărători înverșunați, ca William Whiston și Anthony Collins¹, însă ei aveau multe puncte în comun cu raționalismul și ar fi încuviințat mare parte din latura negativă a operei lui Spinoza. Deistul Matthew Tindal (1657–1733) a sesizat, ceea ce putem face și noi azi, caracterul în esență circular al multor pledoarii de apărare a autorității Scripturii: „E o încurcătură stranie să dovedești adevărul unei cărți din adevărul doctrinei pe care o conține și în același timp să tragi concluzia că respectivele doctrine sunt adevărate, întrucât sunt conținute în cartea respectivă“². Teza are paralele moderne.³

Latura critică a operei lui Spinoza a continuat și a înflorit, cu multe investigații privind originea și paternitatea literară a cărților biblice. La numai zece ani după *Tratatul* lui Spinoza, un preot din ordinul oratorian, francezul Richard Simon (1638–1712), și-a publicat volumul *Istoria critică a Vechiului Testament*⁴, urmat de lucrări despre textul Noului Testament. Argumentul acestor cărți era ingenios: dovedind că scrierile biblice nu au fost compuse de presupușii lor autori – cam așa cum procedase Spinoza –, Simon a argumentat că protestanții greșeau crezând că se pot bizui doar pe Biblie ca fundament al credinței creștine. Biblia nu prezenta încredere, în consecință tradiția Bisericii și autoritatea magisterială erau necesare pentru legitimarea credinței. Autoritatea bisericească, în persoana Cardinalului Richelieu, și-a dat repede seama că ideea era primejdios de arbi-

1. V.W. Neil, „The Criticism and Theological Use of the Bible, 1700–1950“, în *Cambridge History of the Bible*, vol. 3, pp. 238–293, în special pp. 245–246.

2. Matthew Tindal, *Christianity as Old as the Creation*, p. 164.

3. V. Barr, *Fundamentalism*, în special pp. 72–85.

4. Richard Simon, *Histoire critique du Vieux Testament*, Paris, 1685.

trară și degrada Biblia sub nivelul îngăduit. Simon a fost suspendat din ordinul oratorian.

În ciuda utilizării imprudente a criticii biblice în slujba polemicii antiprotestante, argumentele lui Simon referitoare la paternitatea literară a cărților biblice erau destul de trainice în sine și se bazau, la fel ca ale lui Spinoza, pe principii care-și aveau originea în Renașterea și în opera unor persoane ca Lorenzo Valla. Locul lui printre fondatorii criticii biblice moderne, alături de evreul Spinoza, e o reamintire a faptului că, la origine, critica n-a fost o mișcare pur protestantă, deși protestanții, în special cei din teritoriile de limbă germană, au dezvoltat studiul Bibliei transformându-l într-o ramură de cercetare majoră.¹ Metodele folosite au fost esențialmente identice cu cele folosite în critica literară seculară – fapt care, firește, i-a făcut pe mulți să suspecteze o agendă antireligioasă. Câteodată a existat, cu siguranță; dar Simon era motivat de preocupări religioase, iar în ceea ce-l privește pe Spinoza, am văzut că reprezenta un caz complicat.

Această muncă, tradițional numită critică „înaltă”, adică studiul paternității literare și originilor cărților biblice, a fost acompaniată de studiul născând al criticii textuale „joase”, care încerca să stabilească textul original al Vechiului și Noului Testament, acordând atenție detaliată celor mai bune manuscrise care se găseau – genul de muncă trecută în revistă în capitolul 12. O contribuție britanică considerabilă a fost opera lui Brian Walton (1600–1661), care a compilat Biblia Poliglotă Londoneză (1657) cu diferite versiuni antice dispuse pe coloane paralele, inclusiv traduceri Noului Testament în siriacă și arabă, alături de versiunile etiopiană și persană, plus o anexă cu variante de lecțiuni. În secolul următor, aporturi importante au adus J.A. Bengel (1687–1752), care în 1734 a publicat o ediție critică a Noului Testament, și J.J. Wettstein (1693–1754), a cărui ediție în două volume a Noului Testament a apărut la Amsterdam în 1752. Wettstein a inventat sistemul, încă în uz, de a nota manuscrisele unciale timpurii cu majuscule (A pentru *Codex Alexandrinus*, de exemplu) și cu numerale pe cele mai târzii.

1. Despre contextul catolic al criticii biblice timpurii, v. P.J. Lambe, „Critics and Skeptics in the Seventeenth-Century Republic of Letters”, în *Harvard Theological Review*, 81, 1988, pp. 271–296.

Critica înaltă și-a căpătat reputația de antireligioasă. A spune că nu Moise a scris Pentateuhul (deși Pentateuhul însuși nu pretinde așa ceva) părea o blasfemie: la urma urmei, Isus desemnase adesea texte din Pentateuh cu numele de „Moise“ (v. Matei 19:7–8, unde Isus, discutând despre divorț, spune: „Din pricina împietririi inimilor voastre a îngăduit Moise să vă lăsați nevestele“). Unul dintre primii scriitori care a respins acuzația de blasfemie a fost Johann Salomo Semler (1725–1791), a cărui *Cercetare liberă a canonului* (1771–1776, patru volume) căuta să distingă mesajul esențial al Bibliei, care era supranatural, de amănuntele exegezei biblice, care țineau de sfera analizei literare seculare și care nu influențau nici o chestiune de credință. Pe deasupra, Semler a argumentat că originile acestei distincții pot fi identificate la Luther – și într-adevăr se poate, după cum am văzut. „Cu Semler, Luther a devenit sfântul patron al investigării libere a originii și paternității literare a textelor biblice“¹. Esențialul era încredințarea dată credincioșilor că Dumnezeu îi accepta prin harul său gratuit; cine a scris cutare sau cutare carte constituia o chestiune secundară, pe marginea căreia credința creștină nu se putea exprima. Ideea a fost provocatoare pentru mulți creștini ortodocși, însă a așezat fundațiile cercetării biblice libere în Germania protestantă pentru următorii două sute de ani. A condus la câteva concluzii uimitoare: la fel ca Luther, Semler a acordat prioritate anumitor cărți neotestamentare în detrimentul altora (Evanghelia lui Ioan și principalele epistole pauline aveau preeminență), însă a pus la îndoială valoarea unei părți mari din Vechiul Testament pentru creștini, deși îl socotea încă valoros pentru evrei.²

Probabil că poziția lui Semler e exagerat de optimistă în legătură cu posibilitatea separării credinței de critică. Credința în Dumnezeu nu e afectată de faptul că altcineva a adăugat informația despre moartea lui Moise la sfârșitul Deuteronomului, ori că finalul Evangheliei lui Marcu e neautentic, credincioșilor li se pare mai puțin confortabilă ideea că unele epistole pauline sunt pseudoepigrafe sau „falsuri“.³ Chiar dacă asta ar putea să nu compromită elementele esențiale ale

1. John Rogerson, în Rogerson, Rowland și Lindars (coord.), *The Study and Use of the Bible*, p. 107.

2. V. John H. Hayes, „Historical Criticism of the Old Testament Canon“, în *Hebrew Bible, Old Testament*, vol. 2, pp. 985–1005, în special pp. 995–1005.

3. V. *supra*, capitolul 7.

credinței enunțate de respectivele epistole ale lui Pavel, gândul că niște scriitori succesivi i-au furat identitatea e tulburător. În plus, acceptarea acestui fapt duce inevitabil la întrebarea dacă toate epistolele lui Pavel sunt neautentice, ori dacă evangheliile sunt invenții din secolul al II-lea – lucru inevitabil, oricât de improbabil ar părea –, iar atunci cu siguranță că ciocnirea dintre critică și credință va fi reală și de netăgăduit. Fundamentalistul care argumentează că afirmarea unei disonanțe cât de mărunte în Biblie întredeschide cutia Pandorei, pentru că se pune sub semnul întrebării fundamentul credinței, exagerează, dar nu greșește întru totul. Are importanță cât de mult a investit cineva de la bun început în inspirația și ineranța* Bibliei, iar Semler gândea just că poziția lui era compatibilă cu cea a lui Luther. E discutabil însă dacă ar fi compatibilă cu o abordare reformată și ar intra cu siguranță în conflict cu o poziție evanghelică modernă mai conservatoare sau catolică.

REIMARUS ȘI STRAUSS

Am spus mai devreme că în istoria criticii biblice au existat drăcușori împieliați. Doi dintre ei au fost importanți pentru consacrarea studiului spinozian al textului, deși în ambele cazuri lumea a reacționat ca și cum asemenea chestiuni se aduceau în discuție pentru prima oară. Primul este H.S. Reimarus (1694–1768). Reimarus e amintit ca părintele „căutării lui Isus cel istoric”¹ și în particular ca primul care a arătat că mesajul lui Isus a fost de la un capăt la altul eshatologic – că Isus credea că aducea „zilele de pe urmă”. Însă importanța lui Reimarus nu se oprește aici. Părți din scrierile sale despre Isus au fost publicate postum în 1774–1778 de către G.E. Lessing (1720–1781) și constau în examinarea mai multor miracole din evangheliile. La fel ca Spinoza, Reimarus a argumentat că miracolele biblice – inclusiv învierea lui Isus – sunt susceptibile să primească explicații naturaliste. El era deist și nu putea admite că Dumnezeu a intervenit în lume. În cazul învierii, susținea că ucenicii furaseră trupul, ca să pară că Isus înviase. Mai târziu, evangheliștii inventaseră prevestiri ale

* Infailibilitatea, lipsa oricărei erori.

1. Albert Schweitzer, *The Quest of the Historical Jesus*, Fortress Press, Minneapolis, 2001; originalul se intitula *Von Reimarus zu Wrede: Eine Geschichte der Leben-Jesu-Forschung* („De la Reimarus la Wrede: o istorie a cercetării vieții lui Isus”), Mohr Siebeck, Tübingen, 1906.

învierii pe care le-au pus pe seama lui Isus. „După ce au furat trupul, au proclamat că asta se întâmplase cu adevărat, după cum prezisese el dinainte. Apoi și-au întărit spusele sucind niște texte din Vechiul Testament în sprijinul cazului și au condimentat totul adăugând că lumea se va sfârși în curând și cei care nu le primesc mesajul vor arde în iad.”⁴¹

Un al doilea împelișat, care se recunoștea dator lui Reimarus, dar argumenta totuși că efectul acestui gen de critică biblică era pozitiv, nu negativ, a fost David Friedrich Strauss (1808–1874). În 1846, pe atunci lector asistent la seminarul protestant din Tübingen, Strauss a publicat *Viața lui Isus, examinată critic*² – carte care l-a costat locul de muncă. Are 1.400 de pagini și examinează fiecare întâmplare și spusă din viața lui Isus din aceeași perspectivă ca Reimarus, punând întrebări raționale și istorice care iau drept premisă că nu există miracole. Și Strauss elucidează povestirile miraculoase cu ajutorul explicațiilor naturaliste. Dar, spre deosebire de Reimarus, el argumentează că metoda reprezintă în ultimă instanță o reabilitare a creștinismului, întrucât curăță credința de supozițiile false cu privire la miracole, făcând posibilă, în schimb, aderarea la adevărurile eterne. Isus nu a fost divin în sens propriu, dar – înțeleasă corect – povestea sa dezvăluie divinul în umanitate. „Să încerce critica îndrăzneță orice pofteste, tot ceea ce declară Scripturile și crede Biserica despre Cristos va subzista mai departe ca adevăr veșnic și nu trebuie renunțat la nici o iotă. Așadar, în încheierea istoriei lui Isus se prezintă următoarea problemă: să restabilim dogmatic ceea ce s-a distrus critic.”³ „Dogmatic” aici înseamnă „teologic”, „la nivelul credinței”. Strauss nu este primul și cu siguranță nici ultimul care argumentează că această teză – un atac devastator împotriva credinței creștine pentru cei care l-au citit – este în realitate o apărare a ei. Însă nu l-a crezut nimeni. În 1839 i s-a oferit o catedră la Zürich, dar simpla idee a stârnit o rebeliune populară care a răsturnat guvernul, și Strauss a fost pensionat.

Opera lui Strauss, pe de altă parte, a avut efecte durabile și se poate spune că el a demarat căutarea modernă a lui Isus cel istoric, despre care voi discuta mai târziu. Un aspect esențial este că a făcut

1. Robert Morgan, John Barton, *Biblical Interpretation*, The Oxford Bible Series, Oxford University Press, Oxford, 1988, p. 55.

2. Tradusă în engleză de romancierul George Eliot.

3. Citat din ediția engleză din 1973 a lui D.F. Strauss, *The Life of Jesus Critically Examined*, SCM Press, London, p. 757; v. Morgan, Barton, *Biblical Interpretation*, p. 45.

distincție între întrebări care țin de istorie și întrebări care țin de credință, cum procedase Spinoza. Credința în natura dumnezeiască sau în inspirația lui Isus nu răspunde la întrebarea – și de fapt nu are contingentă cu ea – dacă un anumit eveniment din evanghelii s-a petrecut sau nu cu adevărat: pur și simplu cele două probleme ocupă spații diferite pe hartă. Se poate argumenta că teza e greșită: că ucenicii au ajuns să creadă în Isus numai și numai datorită întâmplărilor miraculoase, sau (invers), că datorită naturii divine a lui Isus e *posibil* ca în cazul lui să credem lucruri pe care nu le-am crede în cazul nici unei alte persoane. Prin urmare investigația istorică și formularea teologică merg mână în mână. Dar în opinia lui Strauss asta ar fi gândire deziderativă – și, de fapt, confuză.

VATKE, WELLHAUSEN ȘI BAUR

Odată pus în mișcare, genul de cercetare critică reprezentat de Strauss n-a mai putut fi stăvilit, iar studiul biblic până în prezent e moștenitorul lui, al lui Spinoza și Reimarus, deși credința multor critici biblici de astăzi e mult mai aproape de ortodoxia creștină tradițională decât ar sugera această ascendență. În multe privințe, cercetarea rațională a Vechiului Testament a urmat traiectorii similare. În același an cu *Viața lui Isus* de Strauss (1835), Wilhelm Vatke a publicat *Teologie biblică: Religia Vechiului Testament*. Cartea se inspira din filozofia lui Hegel, însă la nivel istoric aducea inovații extraordinare, argumentând că ordinea cărților în Biblia ebraică nu era relevantă pentru evoluția gândirii teologice în Israelul antic. Religia profeților, afirma Vatke, era mai veche decât cea păstrată cu sfințenie în Pentateuh. Ea a stat la baza dezvoltării unui sistem de gândire proiectat retrospectiv asupra Pentateuhului în perioade mai târzii. În esență, teza anticipează argumentele lui Julius Wellhausen, examinate în capitolul 2, însă era prea devreme pentru ele. Teza putea fi clasată prea ușor ca o simplă aplicare a ideilor hegeliene despre evoluția spiritului la Vechiul Testament, element care nu se preta la așa ceva. Vatke a dispărut aproape complet din peisaj până în 1878, când Wellhausen i-a reluat teoria (epurată de hegelianism). Rezumată în formula *lex post prophetas*, „legea a venit după profeți“, teoria lui Vatke și Wellhausen ar fi fost pe gustul lui Spinoza, având în vedere gradul

ridicat de compatibilitate cu teoria că lui Ezra (secolul al V-lea î.Cr.) îi datorăm „cărțile lui Moise”¹.

La fel ca Strauss, Ferdinand Christian Baur (1792–1860) a predat la Tübingen, unde, spre deosebire de el, a avut o carieră lungă și distinsă.² El a pus bazele studierii gnosticismului, iar munca lui în domeniul Noului Testament a fost de asemenea inovatoare. Baur a datat mare parte din texte în secolul al II-lea d.Cr. – mult mai târziu decât opinia modernă predominantă – și a argumentat că Noul Testament poate fi văzut ca lupta între două versiuni de creștinism, una îndatorată în ultimă instanță lui Pavel, cealaltă lui Petru. Cel dintâi pune accentul pe misiunea în rândul păgânilor. Creștinismul petrin era preocupat de o versiune iudaică a credinței, înrădăcinată în comunitatea de la Ierusalim, oblăduită de Iacov. De comparat cu spusese lui Pavel din Galateni 2:11–12:

Dar când a venit Chefa [= Petru] în Antiohia, i-am stat împotriva în față, căci era de osândit. În adevăr, înainte de venirea unora de la Iacov, el mânca împreună cu neamurile, dar când au venit ei, s-a ferit și a stat deoparte de teama celor tăiați împrejur.

Baur considera Faptele Apostolilor o scriere categoric neistorică, o tentativă de reconciliere a creștinismului paulin cu cel iudaic, datând de la începutul secolului al II-lea.

Mai radicală, se poate susține, a fost insistența lui Baur că fiecare evanghelie are propria temă sau „tendință” (*Tendenz*). Acum ideea e un loc comun în studiile neotestamentare, însă la vremea respectivă a provocat îngrijorare, deoarece separa evangheliile de consemnarea exactă a istoriei, considerându-le compuse deliberat în scopul de a reliefa un anumit aspect – ceea ce le pune sub semnul întrebării veridicitatea istorică. (În capitolul 8 am arătat că o consecință similară derivă din „critica modernă a redactării“.) Diversitatea lor mai în-

1. V. Lothar Peritt, *Vatke und Wellhausen: Geschichtsphilosophische Voraussetzungen und historiographische Motive für die Darstellung der Religion und Geschichte Israels durch Wilhelm Vatke und Julius Wellhausen*, A. Töpelmann, Berlin, 1965.

2. Baur e asociat cu formarea unei „școli de la Tübingen“, remarcabilă în studiile neotestamentare, printre ai cărei exponenți s-au numărat Eduard Zeller, Albert Ritschl și Adolf Hilgenfeld, care au luat de model antisupranaturalismul lui Strauss. Argumentul lui Baur, din 1885, că Epistolele pastorale (1 și 2 Timotei, plus Tit) nu sunt pauline, a fost văzut ca un atac împotriva inspirației biblice. V. Horton Harris, *The Tübingen School: A Historical and Theological Investigation of the School of F.C. Baur*, Oxford University Press, Oxford, 1975; ediția a II-a, Apollos, Leicester, 1990.

seamnă și că ele nu corespund în mod direct unei doctrine creștine unitare.

Această diferență se poate vedea în special între Ioan și evangheliile sinoptice, și operează atât la nivel teologic, cât și istoric. Isus din Marcu, de exemplu, nu prea seamănă cu Isus din Ioan: cel dintâi este evident o figură umană care se distinge net de Dumnezeu, pe când cel din urmă este „una cu Tatăl“ și e înfățișat drept Cuvântul lui Dumnezeu care s-a coborât din cer. Dificultatea reconcilierii portretelor lui Isus se vedește de îndată ce ne îndreptăm atenția asupra fiecărei evanghelii în parte. La nivel istoric, am văzut deja, cadrul narativ din Ioan și cel din sinoptice nu sunt compatibile: în acestea din urmă, Isus merge o singură dată la Ierusalim, ca adult, pe câtă vreme din Ioan reiese că s-a dus acolo în câteva rânduri.

Mai mult decât orice, toți acești critici au arătat limpede că Noul Testament nu sprijină doctrine creștine tradiționale ca doctrina Treimii ori a dumnezeirii lui Cristos, după cum nici Vechiul Testament, studiat critic, nu susține imaginea tradițională a originilor mozaice ale lui Israel. Dacă aplicăm abordarea critică la problema cristologică – natura lui Isus Cristos –, atunci Noul Testament, luat în ansamblu, are un mesaj mixt. Nici o carte neotestamentară nu afirmă explicit că Isus e Dumnezeu, ba unele cuvinte rostite de Isus însuși par să o nege (să ne amintim întrebarea lui din Marcu 10:18: „Pentru ce Mă numești bun? Nimeni nu este bun, decât Unul singur: Dumnezeu“). Până și în Ioan, care are o cristologie înaltă, Isus se roagă lui Dumnezeu. La Pavel, Isus înviat are clar un statut preamărit:

Dumnezeu I-a dat Numele care este mai presus de orice nume; pentru ca, în Numele lui Isus, să se plece orice genunchi. (Filipeni 2:9–10)

Are un statut preamărit în Coloseni, scriere a cărei autenticitate paulină e incertă. Dar până și Pavel pare a-l socoti pe Isus inferior ca statut lui Dumnezeu însuși:

Și când toate lucrurile Îi vor fi supuse, atunci chiar și Fiul Se va supune Celui ce I-a supus toate lucrurile, pentru ca Dumnezeu să fie totul în toți. (1 Corinteni 15:28)

Dar vreau să știți că Cristos este Capul oricărui bărbat; că bărbatul este capul femeii și că Dumnezeu este capul lui Cristos. (1 Corinteni 11:3)

În cel mai bun caz, Noul Testament susține deci o cristologie subordinaționistă, în care Isus, ca Fiu, are un statut inferior lui Dumnezeu Tatăl. Faptul e în dezacord cu doctrina treimică de mai târziu, în care

Tatăl și Fiul (și Duhul Sfânt) au statut egal. În plus, Noul Testament menționează explicit Treimea o singură dată, la sfârșitul lui Matei:

[Isus a spus]: „Duceți-vă și faceți ucenici din toate neamurile, botezându-i în Numele Tatălui și al Fiului și al Sfântului Duh.“ (Matei 28:19)

Dar în general se bănuiește că acest pasaj e un adaos tardiv la evanghelie.¹

Toate aceste aspecte le sunt bine cunoscute bibliștilor cel puțin de la munca lui Strauss, Baur și a altor autori din secolul al XIX-lea încoace, deși le rămân nefamiliare majorității creștinilor. Adolf von Harnack (1851–1930) observase deja tendința clerului parohial – care a studiat aceste lucruri – de a le tempera sau chiar ignora în predicile și învățătura din biserică; teologul ar fi zis: „Îmi înălbesc studenții în critică istorică, dar odată hirotoniți se îngălbenesc încetul cu încetul la loc“. Mai era oare puțină să crezi că Isus Cristos este într-adevăr Dumnezeu, că există Dumnezeul-Treime și că Noul Testament susține aceste lucruri, deși cărțile neotestamentare nu menționează mai deloc asemenea lucruri, dacă o fac cumva? După critica din secolul al XIX-lea a devenit imposibil să spui că Noul Testament învață clar aceste doctrine într-o formă asemănătoare cu cea pe care au dobândit-o mai târziu. Citită în mod independent, Biblia are despre Isus și Dumnezeu numeroase idei care nu pot fi sistematizate. Descoperirea acestei pluralități de idei este meritul incontestabil al criticii biblice din secolul al XIX-lea.

Extinderea acestei critici la o altă sferă pentru care creștinii caută temeiuri biblice, ierarhia bisericească, produce rezultate similare. Creștinismul catolic și ortodox insistă că treptele de episcop, preot și diacon sunt organizarea firească a clerului. Sunt atestate clar încă din scrierile lui Ignațiu de Antiohia (35–108), la începutul secolului al II-lea d.Cr., deși pentru Ignațiu episcopul e un fel de preot aflat în fruntea unei singure adunări locale, diaconul e ajutorul lui, iar preoții sau prezbiterii alcătuiesc sfaturi ale bătrânilor, un fel de consilii parohiale de tipul celor existente în numeroase denominațiuni creștine astăzi. Aceasta nu prea seamănă cu structura considerată normativă de creștinii catolici și ortodocși. Însă, oricât am încerca, e imposibil să dovedim că sistemul lui Ignațiu ar fi fost deja implementat în toate Bisericile primare, cele înființate de Pavel și alți apostoli. În epistolele pauline citim despre *epískopoi* și *diákonoi*, care mai târziu au ajuns să însemne „episcopi“ și „diaconi“. Cât despre *presbyteroi*, uneori

1. Pentru 1 Ioan 5:7, așa-numita *Comma Ioanneum*, v. capitolul 16.

termenul pare să desemneze „bătrânii” în sensul tehnic, însă alteori înseamnă doar „cei vârstnici”. Faptul face dificilă interpretarea epistolei 1 Petru, de exemplu, unde autorul se descrie ca „prezbiter dimpreună cu prezbiterii” cărora li se adresează, ceea ce ar putea însemna că și el îndeplinește acest rol în Biserică – în care caz cuvântul are cu certitudine un sens asemănător cu „episcop” –, ori pur și simplu că acum este și el bătrân (v. 1 Petru 5:1–5). Paul sugerează o varietate năucitoare de slujiri, imposibil de corelat cu cele trei „trepte” de mai târziu:

Dumnezeu a rânduit în Biserică întâi apostoli; al doilea, proroci; al treilea, învățători; apoi pe cei ce au darul minunilor; apoi pe cei ce au darul tămăduirilor, ajutorărilor, cârmuirilor și vorbirii în felurite limbi. (1 Corinteni 12:28)

Asta nu s-a dovedit o problemă majoră pentru credincioșii catolici sau ortodocși, care cred că tradiția bisericească are autoritate alături de Biblie și, într-o anumită măsură, independent de ea – deși faptul nu i-a împiedicat să încerce zadarnic să demonstreze că sistemul de mai târziu e anticipat în Noul Testament. Pentru protestanți, care recunosc doar Biblia ca sursă de autoritate, e supărător. Poate că pluralitatea tipurilor de slujire în Noul Testament autorizează pragmatismul în legătură cu sistemul ierarhic bisericesc. Dar să revenim la reformatorul meu anglican preferat, Richard Hooker. El a susținut că sistemul tradițional al celor trei trepte preoțești ar trebui menținut în Biserica Reformată a Angliei, nu pe temeiul că e revelat în Scriptură, ci pentru că funcționează foarte bine. În zilele lui, membrii Bisericii Anglicane se considerau în comuniune cu Bisericile Reformei de pe continent, atât luterane, cât și reformatate. Abia mai târziu au adoptat anglicanii argumentul catolic și au căutat să confere statut divin sistemului ierarhic întreg, ajungând chiar să susțină că „tuturor celor care citesc cu sârguință Sfânta Scriptură și autorii antici le e limpede că în Biserica lui Cristos aceste trepte ale slujitorilor, episcopi, preoți și diaconi, au existat încă din vremea Apostolilor”¹. Cu siguranță acest raționament – contrar dovezilor obiective – că Noul Testament prezintă un sistem identic cu tradiția posterioară nu stă în picioare.² La fel, afirmația că doar un sistem prezbiterian e compatibil

1. Din Prefața la *The Form and the Manner of Making, Ordaining, and Consecrating of Bishops, Priests, and Deacons according to the Order of the Church of England*, de obicei alăturată la *The Book of Common Prayer* din 1662.

2. În legătură cu argumentul că episcopatul e esențial pentru Biserică, v. Mark D. Chapman, *The Fantasy of Reunion*, Oxford University Press, 2014.

cu dovezile din Noul Testament cade imediat ce inspectăm efectiv materialul neotestamentar. Totuși, concepțiile despre preoție continuă să divizeze Bisericile, care pentru legitimarea propriilor sisteme ierarhice recurg la o bază scripturară incapabilă să le sprijine. O minimă critică biblică ar trebui să demonstreze cât de șubrede sunt asemenea argumente și să convingă Bisericile că sunt dezbinat din cauza unei teme pe care Noul Testament nu o lămurește. Diverse tipuri de „organizare eclezială”, pentru a folosi expresia lui Hooker, pot fi considerate la fel de valide. Eventual unele sunt mai eficiente decât altele, însă nici unul nu e ratificat în mod divin – dacă un astfel de sistem ar fi atestat în Noul Testament.

Ne-am abătut cale lungă de la soiul de chestiuni care îi preocupau pe Strauss și Baur, ca să nu mai pomenim de Spinoza, pe care nu îi interesau problemele legate de organizarea bisericească. Însă întrebarea ilustrează genul de consecințe care decurg dintr-o abordare istorico-critică a Noului Testament. Urmând raționamentul lui Spinoza: nu putem ține cont de opinia confesională cu privire la ierarhie eclezială pentru a hotărî ce vrea să spună Noul Testament în această privință, căci asta ar însemna să confundăm întrebările despre adevăr cu întrebările despre sens. Dovezile trebuie cercetate *sine ira et studio*, fără a ține cont de modul în care ne-ar afecta consecințele. Abia după această etapă ne vom putea ocupa de urmările cercetării. Dacă procedăm astfel, vom ajunge aproape sigur la poziția adoptată de unii reformatori (inclusiv Luther și Hooker), mai precis că Noul Testament, vorbind pe atâtea glasuri, nu prescrie un anumit sistem sacerdotal. Cum argumenta Luther, asta nu înseamnă că trebuie să abolim cu orice preț sistemul catolic; însă, dacă îl adoptăm, îl vom adopta din rațiuni pragmatice, nu pentru că e poruncit de Dumnezeu.

Iată care sunt câteva dintre consecințele criticii biblice. Din secolul al XIX-lea încoace, criticii biblici și teologii au încercat să împace spiritul critic cu elaborarea doctrinei în acord cu Biblia. S-a creat un soi de concordat, potrivit căruia cei care studiază teologia trebuie să învețe și despre critica biblică, însă cele două sfere nu au fuzionat niciodată, nici nu e clar cum ar putea să o facă. În continuare vom examina succint stadiul modern (și postmodern) al studiilor biblice.

O problemă pe care au avut-o de înfruntat cercetătorii Bibliei în secolul al XIX-lea a fost conflictul ei cu știința. Biblia ebraică sugerează că lumea a fost creată în mileniul al V-lea î.Cr.: Pe baza cifrelor din felurite cărți biblice, arhiepiscopul James Ussher (1581–1656) a calculat că la 23 octombrie 4004 î.Cr. a avut loc creația lumii. Așa-numiții „creaționiști ai pământului tânăr” cred și acum această dată, însă în lumina descoperirilor științifice din secolul al XIX-lea conflictul ei cu estimarea științifică a vârstei universului a devenit cât se poate de evident. În același secol, știința evoluționistă, prin opera lui Charles Darwin (1809–1882), a contestat afirmația din Geneza 1 că Dumnezeu a creat separat fiecare specie vegetală și animală. În cuvintele lui Owen Chadwick:

Biserica creștină a învățat neadevăruri. A învățat că vârsta lumii e de 6.000 de ani, că a existat un potop universal, a promovat istorisiri din Vechiul Testament potrivit cărora există măgari vorbitori, iar Iona a fost înghițit de o balenă. Când oamenilor obișnuiți li se cere părerea despre asemenea povești, ei le încadrează imediat în categoria legendelor.¹

Philip Kennedy comentează:

Doctrinile creștine aprobate oficial sunt foarte departe de a-și însuși consecințele operei lui Darwin. De exemplu, actualul *Catehism al Bisericii Catolice* învață solemn că povestirea biblică despre Adam și Eva, adică al treilea capitol din Cartea Genezei, „ilustrează un eveniment primordial, un fapt care a avut loc la începutul istoriei omului”. Această învățătură este declarată solemn, deși este falsă. Nu furnizează nici o informație științifică despre geneza istorică a speciei umane. Ceea ce afirmă despre originile omului este fals. A o considera adevărată la nivelul faptelor înseamnă a-i nesocoti forma literară de mit.²

Ultima frază de aici arată consecința practică a cunoștințelor științifice asupra studiului biblic: i-au făcut pe cititori să-și dea seama că Biblia conținea mituri și legende, care or fi fost ele pline de înțelepciune și pricepere de multe feluri, dar nu ofereau nici un fel de informație științifică sau o relatare istorică despre originile omului. Efectul nu s-a limitat la pretențiile emise în Vechiul Testament. Și afirmația lui Pavel că moartea a intrat în lume din cauza păcatului (păcatul lui Adam – Romani 5:12) devine clar un neadevăr în fața

1. Owen Chadwick, *The Victorian Church, Part Two: 1860–1901*, SCM Press, London, 1972, p. 2.

2. Philip Kennedy, *A Modern Introduction to Theology: New Questions for Old Beliefs*, I.B. Tauris, London și New York, 2006, capitolul 11.

observației că oamenii și antecesorii lor hominizi au fost dintotdeauna muritori, ca toate celelalte organisme. În treacăt fie spus, asta contestă un punct principal din schema creștină de interpretare, schițată în capitolul 13, istoria misiunii de izbăvire din partea lui Dumnezeu, cum am numit-o eu, în care păcatul lui Adam joacă un rol central. Și această idee, nu doar Geneza, trebuie înțeleasă într-un mod metaforic sau abandonată. Per ansamblu, până la sfârșitul secolului al XIX-lea criticii biblici făcuseră – mai mult sau mai puțin entuziaști – această tranziție; dar în multe situații autoritățile ecleziale și creștinii cu înclinații conservatoare n-au făcut-o nici în ziua de azi. Fundamentalistii biblici, după cum am văzut în introducere, continuă să apere istoricitatea personajelor Adam și Eva, a peștelui cel mare al lui Iona și a măgarului vorbitor al lui Balaam, spre deliciul criticilor atei ai creștinismului.

STUDIUL BIBLIC MODERN

La începutul secolului XX, peste studiul Bibliei s-a lăsat liniștea. Mulți dintre conducătorii Bisericii asimilaseră abordările mai radicale ale lui Spinoza, Reimarus și Strauss, descoperind că se putea trăi cu ele. Și iudaismul traversase un iluminism (mișcarea *haskalah* din secolele al XVIII-lea și al XIX-lea, care a făcut pace cu raționalismul, asimilând o parte din ideile europene occidentale). Totuși, evreii ortodocși, asemenea creștinilor conservatori, n-au voit (cum nu vor nici acum) să audă de îndoielile privind paternitatea literară mozaică a Pentateuhului sau de ideea că profeții nu au fost inspirați de Dumnezeu, pe când evreii mai liberali s-au arătat dispuși să intre în dialog cu critica biblică. La urma urmei, spiritul criticii biblice nu e definit de concluziile ei, care sunt întotdeauna doar ipoteze, ci de disponibilitatea de a fi deschis la dovezi, indiferent unde ar duce ele. Numeroși specialiști din iudaism și creștinism acceptă această provocare, dar cred, pe baza argumentării raționale, că dovezile trimit mai degrabă spre concluzii conservatoare: că Pentateuhul e suficient de vechi ca să fie scris de Moise, ori că evangheliile prezintă un portret destul de exact al lui Isus. E posibil să fii critic și să tragi totuși concluzii care au fost etichetate „cât se poate de conservatoare”¹. Numeroși specialiști din ambele religii au identificat modalități de a reconcilia cre-

1. V. Barr, *Fundamentalism*, pp. 85–89.

dința cu observațiile critice privind originile și dezvoltarea Bibliei, chiar dacă aceste soluții au fost concepute în termeni mai puțini conservatori.

Până în primii ani ai secolului XX, în rândul cercetătorilor creștini, concluzii de felul celor examinate în primele șapte capitole ale acestei cărți ar fi fost considerate absolut rezonabile. Nu erau mereu evidente sau necontrovertate, însă ar fi fost privite ca deja acceptate de critica biblică, nu ca extraordinare sau nebunești. Ebraiștii acceptau că Pentateuhul și alte cărți erau compozite, produs al unei lungi istorii de redactare. Specialiștii în Noul Testament credeau în teoria celor două surse pentru originea evangheliilor sinoptice (Marcu + Q ca bază pentru Matei și Luca), fiind siguri că Evanghelia după Ioan e mai târzie decât sinopticele și că nu toate epistolele pauline sunt ale lui Pavel. Constataseră că e posibil să accepte toate acestea și să rămână totodată fideli credinței creștine. Teoria revelației progresive a creat o perspectivă favorabilă alcătuirii graduale a cărților veterotestamentare, acceptându-se chiar brutalitatea unora dintre povestirile de la început. Revelația progresivă argumentează că Dumnezeu l-a călăuzit pe Israel spre înțelegere în mod progresiv, și că aceasta a fost o metodă cât se poate de binefăcătoare.

În cazul evangheliilor, mulți cercetători și-au însușit moștenirea lui Strauss, întreprinzând felurite „căutări ale lui Isus cel istoric“, cum sunt numite. Cu alte cuvinte, încercarea de a stabili ce a făcut și spus cu adevărat Isus, în contrast cu ideea pe care și-a format-o Biserica despre el. În general se estimează că încercarea de a descoperi lucrurile care se pot ști despre Isus ca figură istorică, purificate de prejudecățile religioase, a trecut prin mai multe faze, cea mai recentă punând accentul pe evreitatea lui.¹ Concluziile acestor căutări au fost numeroase și variate. Întemeietorul acestei cercetări a fost Albert Schweitzer (1875–1965), medic, misionar și cercetător de seamă al Noului Testament. Distanțându-se de repovestirile liberale pioase ale vieții lui Isus din secolul al XIX-lea, bazate pe acceptarea istoricității informațiilor din evanghelii, el a sugerat că Isus cel autentic a fost un profet eshatologic al cărui mesaj anunța sosirea iminentă a sfârșitului timpului și instaurarea Împărăției lui Dumnezeu.

1. V. Sanders, *The Historical Figure of Jesus* pentru o magistrală trecere în revistă a întregii chestiuni. Pentru fazele mai vechi, v. Robert Morgan, „Jesus“, în Barton (coord.), *The Biblical World*; pentru dezvoltări recente, Gerd Theissen și Dagmar Winter, *The Quest for the Plausible Jesus*, SCM Press, London, 2002. Un rezumat concis al chestiunii se găsește în volumul meu *The Bible: The Basics*, Routledge, Abingdon și New York, 2010.

Mulți cercetători ajunseseră la portrete mai puțin tulburătoare ale lui Isus, mai consonante cu acel Isus relativ liberal în care crezuseră mulți în perioada de dinaintea lui Schweitzer, un Isus al cărui mesaj vorbea mai ales despre pace și iubire, despre „paternitatea lui Dumnezeu și frăția oamenilor“, cum se spunea uneori. Mai târziu în secolul XX au prins contur imagini ale lui Isus mai puțin compatibile cu o religie liberală comodă, iar de curând a fost reluată imaginea de profet apocaliptic, alături de teoriile după care Isus a fost un învățător al înțelepciunii.¹ Toate aceste rezultate ale căutării au fost critice, în sensul că cercetătorii s-au întrebat ce se poate ști despre Isus dacă punem în paranteze chestiunile de credință și îl examinăm doar ca personaj istoric. Însă mulți dintre cei care au folosit această metodă au fost credincioși, lipsiți cu desăvârșire de dorința de a demistifica religia creștină care-l motiva pe un Reimarus.

Așadar, cum am sugerat mai sus, între critica biblică și credință s-a creat un concordat, încă vizibil în anii postbelici, când întrunirile Society for Old Testament Study din Anglia și Irlanda începeau cu rugăciuni. Critica nu era percepută ca o amenințare pentru fundamentele credinței. Cu toate acestea, în ultimii ani și-au făcut simțită prezența unele tendințe care au duritatea criticilor lui Spinoza. Alți cercetători au revenit la un stil clasic de lectură a Bibliei, aparent neinfluențat de preocupările lui Spinoza.

Pe de altă parte, mai există cei care pun accentul, ca Spinoza, pe data târzie a majorității textelor din Biblia ebraică. În schema stabilită de Julius Wellhausen, pe care am examinat-o în contextul națiunii ebraice (capitolul 2), cel puțin sursa J din Pentateuh este de origine preexilică, adică datează cel mai târziu din secolul al IX-lea sau al VIII-lea î.Cr. Sursa P provine dintr-o perioadă postexilică și ar putea fi asociată cu activitatea lui Ezra, cum a argumentat Spinoza despre originea întregului Pentateuh. Sub nici o formă această

1. În legătură cu imaginea de profet eshatologic, esențială este lucrarea lui E.P. Sanders. V. și Gerd Theissen, *The Shadow of the Galilean: The Quest of the Historical Jesus in Narrative Form*, SCM Press, London, 1982, și numeroasele lucrări ale lui N.T. Wright, care argumentează că rolul lui Isus era cel de a instaura Împărăția lui Dumnezeu – înțeleasă în termeni pământești –, dar comportând o asemenea transformare a societății, încât reprezenta sosirea unei orânduiri dumnezeiești noi. În Isus urma să se împlinească destinul lui Israel. Pentru Isus ca învățător al înțelepciunii, fără nici un fel de preocupări eshatologice, v. John Dominic Crossan, *In Parables: The Challenge of the Historical Jesus*, Harper & Row, New York, 1973. Pentru o trecere în revistă a dezbaterii, v. Marcus Borg, *Jesus in Contemporary Scholarship*, Trinity Press International, Valley Forge, Pennsylvania, 1994.

schemă nu accepta că J ar fi fost scris de Moise, însă, în perioada pe care eu am numit-o a concordatului, domnea impresia că, oricum ar fi, J era suficient de timpurie ca să nu zdruncine din temelii credința în validitatea de fond a Vechiul Testament. Pe baza descoperirilor arheologice s-a argumentat, mai cu seamă în America de Nord, că povestirile subiacente sursei J sunt într-adevăr foarte vechi, probabil datând din mileniul al II-lea î.Cr. În 1960, când s-a publicat influențatul volum al lui John Bright *A History of Israel*¹, autorii puteau scrie despre Vechiul Testament ca document istoric, care conserva cu fidelitate cele mai vechi tradiții ale lui Israel. Poziția nu era în nici un caz fundamentalistă. Bright credea că trebuie să reconstruim ceea ce se află în spatele textului, nu să-l acceptăm exact așa cum e; însă poziția lui era una conservatoare, pe care cu siguranță Spinoza ar fi considerat-o un nonsens.

În 1970, studiul Pentateuhului a virat radical spre stânga. Cercetători din SUA și lumea germanofonă au început să îmbrățișeze teoriile care plasau sursa J în epoca postexilică, la fel ca P, de pildă văzând imaginea lui Moise din J ca derivată din figura unor profeți ca Isaia sau Ieremia.² Așadar, Iahvistul, cum i se spune autorului sursei J, a devenit o figură importantă din vremea reconstrucției postexilice a lui Israel. Pentateuhul nu ne dă nici o informație în legătură cu cele întâmplate în timpurile preexilice. Acest scepticism mergea mână în mână cu tendința de a alocă date târzii altor părți din Vechiul Testament, Deuteronomul fiind considerat mai degrabă un cod de legi pentru comunitatea postexilică, nu cartea descoperită în Templu de regele Iosia. Cărțile sapiențiale n-au mai fost socotite ca posibile dovezi ale activității culturale de la curtea unor regi, ca Solomon și succesorii săi, ci tot scrieri postexilice – așa cum se credea în secolul al XIX-lea.³ În anii mai recentți chiar a apărut o tendință care împinge datarea unei părți mari din Biblia ebraică înspre epoca elenistică – în secolul al III-lea, poate al II-lea î.Cr.⁴ –, deși cei mai

1. Bright, *A History of Israel*.

2. V. Hans Heinrich Schmid, *Der sogenannte Jahwist: Beobachtungen und Fragen zur Pentateuchforschung*, Theologischer Verlag, Zürich, 1976; Van Seters, *Abraham in History and Tradition*.

3. V. discuția în E.W. Nicholson, *Deuteronomy and the Judaeon Diaspora*, Oxford University Press, 2014.

4. Tendința caracterizează în special așa-numită Școală de la Copenhaga, reprezentată de Niels-Peter Lemche, Thomas L. Thompson și Philip R. Davies. V. în special Thompson, *The Bible in History*.

mulți specialiști o consideră exagerată. Vechimea venerabilă a Bibliei ebraice, idee la modă în anii '50, a fost abandonată.

Studiul Noului Testament nu a demonstrat același grad de scepticism; însă și aici au prevalat poziții ce amintesc de Reimarus. De pildă, afirmația că Evanghelia lui Ioan conține material istoric autentic și nu reprezintă o simplă remaniere a sinopticelor într-o formă ușor gnostică. C.H. Dodd (1884–1973), de la Cambridge, a fost un pionier al acestui curent¹ care a permis informațiilor din Ioan să contribuie iarăși la schițarea unui portret istoric al lui Isus. Încrederea în această posibilitate s-a risipit în ultimii ani și în general căutările curente ale lui Isus cel istoric, de exemplu cele ilustrate în opera lui E.P. Sanders (n. 1937), evită cu totul utilizarea celei de-a patra evanghelii. Evoluțiile în studiul lui Pavel sunt trecute în revistă în capitolul 6 *infra*; noutatea radicală a mesajului lui Pavel a fost precizată mai bine, iar apostolul însuși e considerat mai tipic pentru mediul său decât în cercetarea precedentă, astfel încât s-a destrămat consensul mai vechi (de influență luterană) că Pavel fusese artizanul principal al doctrinei creștine.

Așadar, în momentul de față studiul biblic a intrat într-o fază nouă, în care concordatul cu teologia doctrinară nu mai e atât de vizibil, iar discrepanța dintre Biblie și înțelegerea tradițională a creștinismului a devenit mai pregnantă decât în secolul XX. Chestiunile de critică biblică au ajuns să se specializeze tot mai mult față de cele din trecut, ajungând la concluzii destul de radicale. Pe de altă parte, se manifestă o evoluție opusă, definită ca „post-critică”. Este vorba de un interes pentru textul biblic în forma în care i se prezintă cititorului, fără a da atenție istoriei întocmirii respectivului text. „Forma finală a textului” e sloganul sub care operează acest curent, însă are două ramuri distincte.

Una e motivată teologic. Se argumentează că forma prezentă a textului este forma pe care au canonizat-o iudaismul (în cazul Bibliei ebraice) și creștinismul (în cazul Vechiului și Noului Testament). Prin urmare, aceasta este forma pe care trebuie să o studieze și să o explice interpreții, cu alte cuvinte, Biblia exact așa cum este. Curentul a fost asociat în primul rând cu cercetătorul american Brevard S. Childs (1923–2007), care a vorbit despre imperativul interpretării Bibliei „ca Scriptură”, folosind ceea ce el a descris drept „abordare

1. C.H. Dodd, *The Interpretation of the Fourth Gospel*, Cambridge University Press, Cambridge, 1953, și în special *Historical Tradition in the Fourth Gospel*, Cambridge University Press, Cambridge, 1963.

canonică”.¹ Metoda caută să scoată la lumină înțelesul produsului final, nu prezumtivele surse ale unei cărți biblice. Prin urmare, vom pune întrebări în legătură cu înțelesul cărții lui Isaia, ori cu cel al Evangheliei lui Matei ca parte din canonul Bibliei, nu tratându-le ca scrieri de sine stătătoare, cu atât mai puțin ca pe niște compilații de texte separate. De bună seamă n-ar trebui să ne pierdem timpul cu teologia surselor conjecturale ca J sau Q. Pe Childs îl interesa acest aspect, însă îl considera o problemă pur istorică (chiar perimată) și irelevantă pentru interpretare. Oricare ar fi istoria cărților, acum dispunem de cărți complete, care sunt părți distincte din Scriptură, așa cum ne-a transmis-o Biserica sau Sinagoga.

Această abordare îi seduce pe mulți creștini, deoarece alimentează senzația generalizată că opera criticilor a fragmentat textul biblic, iar acum cineva ar trebui să-l alcătuiască la loc. Are afinități clare cu interpretarea biblică anterioară apariției genului de critică asociat cu Spinoza și cei care l-au urmat. Concordă, de asemenea, cu pozițiile față de Biblie întâlnite în rândul unor teologi doctrinari, care au căutat să stabilească o metodă numită uneori „interpretare teologică a Scripturii”. Aceasta își are rădăcinile în munca a doi dintre colegii lui Childs la Yale, George Lindbeck (1923–2018) și Hans W. Frei (1922–1988), ambii de părere că Scriptura ar trebui tratată ca un întreg finit ce furnizează „gramatica” credinței creștine, cum o numește Lindbeck: categoriile și narațiunile care formează identitatea creștinismului. Pentru o asemenea abordare, sfredelirea textului în încercarea de a trece dincolo de suprafață, deși de mare interes pentru istorici, e mai puțin relevantă pentru teolog. Interpretarea teologică a Scripturii nu e prea departe de felul cum tind să abordeze Biblia creștinii obișnuiți, întrebând nu cum, când și unde s-a format aceasta, ci mai degrabă ce are de spus pentru credinciosul modern.²

Cealaltă ramură a interpretării „forme finale” are un caracter mai literar și se naște din întâlnirea criticilor literari cu Biblia. Generația mai veche de critici literari privea Biblia ca pe un teren interzis, fie pentru că li se părea prea sacră pentru a fi abordată de criticii seculari, fie pentru că o găseau pur și simplu defectuoasă din punct de vedere literar (cum se plânseseră atât Ieronim, cât și Augustin

1. Această linie de gândire a debutat în volumul său *Biblical Theology in Crisis*, Westminster Press, Philadelphia, 1970, și a continuat printr-o lungă suită de publicații, inclusiv influența *Introduction to the Old Testament as Scripture*, SCM Press, London, 1979.

2. În acest sens tehnic, începând din 2007, interpretarea teologică are propriul periodic, intitulat *Journal of Theological Interpretation*.

încă din secolul al V-lea). Însă din anii 1960, criticii literari au început să se intereseze de Biblie. La început a fost vorba de un interes estetic: au început să observe că în Biblie există, de fapt, texte de o reală valoare poetică (cum sugerase deja Robert Lowth în prelegerile sale *On the Sacred Poetry of the Hebrews*). Pionieri ai acestui domeniu au fost Robert Alter (n. 1965), în SUA¹, și Frank Kermode (1919–2010), în Marea Britanie², care au colaborat la editarea volumului *The Literary Guide to the Bible*.³ (Lucrarea a fost anticipată în 1937 de E.S. Bates, *The Bible Designed to be Read as Literature*.⁴) Studiul lui Kermode despre Evanghelia după Marcu, în *The Genesis of Secrecy*, face paralele cu James Joyce. În mod similar, numeroasele cărți ale lui Alter despre Biblia ebraică aduc în discuție literatura modernă, făcând analogii cu textul biblic. Însă Alter mai prezintă și paralele cu lecturile rabinice ale textului, iar în această perspectivă corelează studiile biblice cu interpretarea precritică.

Nici Kermode, nici Alter nu sugerează că metodele critice (pe care Alter le numește „de excavare”) sunt nelegitime în sine, dar argumentează că, pentru cititorul modern, o abordare literară e mult mai interesantă și mai productivă. Însă lecturile literare ale textului nu sunt apanajul criticii literare anglo-americane. Există și abordări europene continentale. În 1960 a început să fie aplicat Bibliei structuralismul francez, iar apoi interpretările textuale poststructuraliste și postmoderniste. Autori de seamă, ca Jacques Derrida (1930–2004), au început să se intereseze de Biblie, adesea tot în legătură cu abordările rabinice. Curând, acest gen de critică a încetat să mai fie „estetic”, în sensul de admirație pentru frumusețea textului biblic, și a început să studieze modul în care textul biblic subminează cultura antică și pe cea modernă, mai precis, contestarea puterii coloniale, simpatia pentru cei defavorizați etc.⁵ Acest tip de critică se intersectează din nou cu teologia, de pildă cu teologia eliberării, interesată de felul în care textul ar putea să le ofere celor oprimați capacitatea de a-și exprima năzuința către libertate.

1. Robert Alter, *The Art of Biblical Narrative; The Art of Biblical Poetry*.

2. Frank Kermode, *The Genesis of Secrecy: On the Interpretation of Narrative*, Harvard University Press, Cambridge, Massachusetts și London, 1979.

3. Robert Alter și Frank Kermode, *The Literary Guide to the Bible*, Harvard University Press, Cambridge, Massachusetts, 1987.

4. E.S. Bates, *The Bible Designed to Be Read as Literature*, Heinemann, London, 1937.

5. V. Yvonne Sherwood, *Derrida's Bible: Reading a Page of Scripture with a Little Help from Derrida*, Palgrave Macmillan, New York și Basingstoke, 2004.

În momentul de față asistăm la o înflorire a studiilor biblice post-critice, influențată de perspective politice, socio-științifice și postmoderne ce lasă în urmă vechile preocupări critice pentru date și caracterul literar al textelor. Aceste tendințe au o agendă specifică, definită de ceea ce adesea se numește „Teorie”.¹ La fel ca abordarea canonică, dar cu preocupări complet diferite, ea se concentrează asupra textului așa cum îl avem și e într-o câtva indiferență la ce se află în interior. Câteva dintre cele mai sofisticate lecturi literare se găsesc în opera lui Paul Ricoeur (1913–2005).² În ochii lui Ricoeur, critica tradițională își propune să ajungă în spatele textului; pe el îl interesează să se afle „în fața textului”, astfel încât textul să intre în dialog cu problemele și preocupările contemporane.

Toate aceste tipuri de interpretare post-critică ne-ar putea aminti de lecturile patristice, rabinice și creștine medievale. Într-un anumit sens, perspectiva s-a răsturnat complet, ducând textul biblic unde se găsea înainte ca spiritele libere ca Spinoza, Reimarus și Strauss să devină interesați de el. Nu toți bibliștii sunt mulțumiți cu lecturile postcritice, de orice tip ar fi ele, iar critica tradițională continuă să înflorească. Până și teoria celor patru surse (JEDP) din compunerea Pentateuhului cunoaște un nou avânt în America de Nord și Israel, fără a lăsa deloc impresia că ar fi ceva demodat.³ Studiile biblice au intrat într-un stadiu cât se poate de pluralist.

1. V. Terry Eagleton, *Literary Theory: An Introduction*, Blackwell, Oxford, 2008, ediție aniversară.

2. V. în special Anthony C. Thiselton, *New Horizons in Hermeneutics: The Theory and Practice of Transforming Biblical Reading*, Zondervan, Grand Rapids, Michigan, a XX-a ediție aniversară, 2013.

3. V. în particular Joel S. Baden, *J, E, and the Redaction of the Pentateuch*, Mohr Siebeck, Tübingen, 2009, pentru o trecere în revistă a tendințelor curente și pentru o pledoarie în favoarea importanței actuale a surselor tradiționale ale Pentateuhului.

TRADUCEREA BIBLIEI

Cum va cugeta omul la ceea ce nu pricepe? Cum va pricepe ceea ce rămâne ascuns și scris într-o limbă necunoscută? Traducerea este cea care îi deschide fereastra, lăsând lumina înăuntru.¹

Anul 2011 a marcat cel de-al patrulea centenar al publicării versiunii biblice King James. Evenimentele organizate pentru celebrarea aniversării s-au concentrat îndeosebi pe calitatea englezei folosite de această versiune și pe aportul ei la dezvoltarea limbii engleze.² Uneori s-a ajuns și la câte o absurditate. Am auzit afirmația că traducătorii versiunii King James le datorăm minunata frază: *Let there be light!* („Să fie lumină!“), deși cu greu am găsi altă traducere adecvată. Au existat momente când am bănuț că anumite persoane credeau că traducătorii *au scris* de fapt Biblia, ca și când ar fi o creație din Anglia epocii regelui Iacob, nu un text antic pe care traducătorii îl transpuneau în engleză. Biblia King James a avut o înrâurire imensă asupra literaturii de limbă engleză, însă ar trebui să ne amintim că Biblia a existat cu mult înainte ca cineva din Anglia să fi avut ideea de-a o traduce.

Ideea că o parte din Noul Testament ar putea fi traducerea în greacă a unui original aramaic a fost adusă uneori în discuție,³ dar în general e considerată ca extrem de improbabilă. Toate epistolele au fost scrise evident în greacă, iar evangheliile – în ciuda faptului că greaca lor întrebuițează frecvent construcții semitice și, prin urmare, par scrise de persoane care vorbeau și aramaica – nu prezintă semne că ar fi fost traduse dintr-o limbă semitică. Desigur, spusele

1. *The Translators to the Reader*, prefață la versiunea King James a Bibliei, 1611, scrisă de Miles Smith.

2. Mă gândesc, de exemplu, la expoziția lui David Mach *Precious Light*, organizată la Edinburgh în 2011.

3. V. în special Matthew Black, *An Aramaic Approach to the Gospels and Acts*, Clarendon Press, Oxford, ediția a III-a, 1967; ediția întâi: 1946.

lui Isus vor fi fost rostite inițial în aramaică, după cum am văzut în capitolul 6. Cine dorește să insiste pe forma exactă a unei spuse, de pildă cea despre divorț și recăsătorie, trebuie să țină cont că are o origine aramaică (v. capitolul 12). Uneori și la Pavel întâlnim termeni aramaici, evident folosiți în Bisericile înființate de el, ca *abba*, care înseamnă „tată” (Galateni 4:6), și *maranatha* („Domnul nostru vine” – 1 Corinteni 16:22). Însă Noul Testament ca antologie de cărți a luat naștere în greacă, deci nu este o traducere.

TRADUCERILE GRECEȘTI ALE BIBLIEI EBRAICE

Totuși, tradiția traducerii biblice precedă scrierea Noului Testament. Prima traducere a Bibliei ebraice s-a realizat în secolul al III-lea î.Cr., în Egipt. Evreii din comunitățile din Egipt – descendenți ai celor refugiați după cucerirea Ierusalimului în secolul al VI-lea î.Cr. – vorbeau fluent limba greacă, însă mulți nu mai citeau cu ușurință în ebraică și aveau nevoie de o versiune grecească a Pentateuhului (Tora), pe care să o citească în sinagogi alături de originalul ebraic, sau chiar în locul lui. Pentru această perioadă nu putem fi siguri decât în privința traducerii Pentateuhului; traducerea celorlalte cărți ar putea data din secolul următor, deși e limpede că toate erau disponibile în greacă atunci când autorii neotestamentari citează Vechiul Testament în această limbă.

Necesitățile practice ale numeroasei comunități evreiești din Alexandria, care nu mai cunoștea limba ebraică, sunt probabil suficiente pentru a explica originile versiunii grecești ale Bibliei ebraice. Însă documentul intitulat *Scrisoarea lui Aristeas către Philocrates*, datând din secolul al II-lea î.Cr., prezintă o relatare legendară a originilor ei. Textul se pretinde o mărturie directă a procesului de traducere. Susține că suveranul egiptean Ptolemeu II Filadelful a hotărât să adune toate cărțile din lume într-o bibliotecă la Alexandria (în epocile de mai târziu, Biblioteca din Alexandria a fost într-adevăr una dintre minunile lumii, un fel de universitate a vremii). Ptolemeu a dorit să aibă și cărțile sfinte ale evreilor, traduse din „ciudata lor limbă” în grecește. În acest scop a trimis o scrisoare marelui preot Eleazar din Ierusalim, cerându-i să-i trimită învățați care să facă traducerea și, pe parcurs, să corecteze erorile care se strecuraseră în textul Torei. Au fost aleși câte șase învățați din cele douăsprezece triburi ale lui Israel pentru a fi trimiși în Egipt; acești șaptezeci și doi de traducători

și-au terminat munca în șaptezeci și două de zile și au ajuns la un acord desăvârșit între ei. De la numeralul latinesc pentru „șaptezeci” versiunea lor a primit numele de „Septuaginta” (în perioada modernă este adesea abreviată cu cifre romane – LXX). (V. și capitolele 12 și 14.) Aristeas nu pretinde explicit că traducerea a fost inspirată de Dumnezeu, dar probabil că o presupune: „Tălmăcirea a fost isprăvită în șaptezeci și două de zile, ca și cum ar fi fost stabilit dinainte” (*Scrisoarea lui Aristeas* 307). O adăugire la scrisoare chiar pretinde că fiecare cârturar în parte a tradus toată Biblia, iar când și-au comparat versiunile au constatat că erau identice.

Aristeas pare că și-a inspirat relatarea despre traducere din evenimentul stabilirii primilor israeliți în Egipt, dar și din istorisirea lui Ezra. În schimbul venirii traducătorilor, se spune că Ptolemeu II a eliberat mulți sclavi evrei – cu siguranță un ecou al fugii evreilor din Egipt, descrisă în Exod. După încheiere, traducerea e citită cu voce tare tuturor evreilor din Egipt, spre aprobare, episod ce evocă probabil momentul primirii Legii pe Muntele Sinai, dar și citirea Legii de către Ezra la întoarcerea din exil (Neemia 8). Printre evreii vorbitori de greacă s-a născut curând credința în inspirația divină a Septuagintei, credință transmisă apoi Bisericii creștine. Septuaginta a ajuns să fie privită ca o îmbunătățire a originalului ebraic, un fel de Lege nouă. Iată de ce pentru mulți autori neotestamentari Septuaginta, nu textul ebraic, îndeplinea rolul de Biblie – la fel ca pentru mulți scriitori creștini timpurii, inclusiv în zonele cu limbi semitice, ca Siria, unde școala de la Antiohia lucra exclusiv pe scripturile grecești, neacordând atenție originalului ebraic.

În ciuda acestui fapt, până și creștinii de astăzi vor considera probabil textul ebraic drept *adevărata* Biblie, iar traducerea greacă – ca versiunea King James – drept secundară și derivată, indiferent cât de influentă va fi fost. Într-un anumit sens așa stau lucrurile, deși două aspecte ale Septuagintei vor nuanța această impresie.

LXX nu reflectă totdeauna textul ebraic cu care suntem familiarizați. Având în vedere că textul ebraic e cel original, tindem să presupunem că traducătorii au transpus ceea ce găsim acum într-o Biblie ebraică. Însă nu e mereu așa. În câteva cărți, textul grecesc nu poate fi explicat ca traducere a ceea ce se află acum în *Biblia Hebraica Stuttgartensia*, ediția modernă standard a Bibliei ebraice, ci pare mai degrabă tradus după un text ebraic mai vechi sau cel puțin diferit. Este cazul lui Iosua, Judecători, Samuel și Regi – principalele cărți istorice – și al câtorva profeți, în special Ieremia, unde textul Septuagintei e cu o șesime mai scurt decât textul ebraic actual și multe

oracole figurează altundeva în carte. În unele locuri e posibil ca traducătorii să fi modificat cu bună știință ebraica, însă în cazul lui Ieremia situația pare alta: o versiune mai scurtă în ebraică, asemănătoare cu LXX a fost descoperită printre *Manuscrisele de la Marea Moartă*¹, care sunt cu câteva secole mai vechi decât manuscrisele din care derivă textul ebraic prezent (Codicele de la Alep și Leningrad, sau Sankt Petersburg, discutate în capitolul 12). Asta înseamnă că Septuaginta, deși e indubitabil o traducere după originalul ebraic, nu este o versiune a Bibliei ebraice așa cum o avem astăzi. După cum am văzut, în secolul al III-lea î.Cr. nu există o Biblie ebraică unificată, ci doar o culegere flexibilă de texte care se suprapun, dar nu coincid cu ceea ce numim noi acum „Biblia”.²

Un exemplu de pasaj în care LXX ar putea reflecta un original ebraic mai vechi decât textul pe care-l găsim acum într-o Biblie ebraică standard e Deuteronom 32:8–9, unde textul curent are:

Când Cel Preaînalt a dat o moștenire neamurilor,
Când a despărțit pe copiii oamenilor,
A pus hotare popoarelor
După numărul copiilor lui Israel,
Căci partea Domnului este poporul Lui,
Iacov este partea Lui de moștenire.

Aici se presupune că „Cel Preaînalt” și „Domnul” sunt unul și același, probabil textul însemnând că Dumnezeu a pus hotare atâtor popoare câți copii ai lui Israel sunt (aici Israel este un alt nume pentru Iacov), adică douăsprezece, însă a păstrat poporul lui Israel ca pe o posesiune specială pentru el (un al treisprezecelea popor?). Septuaginta ne lasă o cu totul altă impresie:

Când Cel Preaînalt a împărțit popoarele,
când a împărțit pe fiii lui Adam,
atunci a statornicit hotarele neamurilor
după numărul dumnezeilor.
Iar partea Domnului este poporul lui,
Iacov e partea lui de moștenire.

Aici e implicit un context politeist, în care Cel Preaînalt (în ebraică *elyon*) e distins de Domnul (Yahve). Elyon a împărțit popoarele câte unul pentru fiecare dumnezeu, fără a presupune un număr specific, iar Israel i-a revenit lui Iahve. E ușor să ne dăm seama că un copist

1. 4QJerb, d.

2. În legătură cu Biblia greacă, v. volumul foarte accesibil al lui Timothy Michael Law, *When God Spoke Greek: The Septuagint and the Making of the Christian Bible*, Oxford University Press, New York și Oxford, 2013.

va fi schimbat mai târziu textul ca să evite repercusiunile politeiste, dar mult mai greu să ne dăm seama de ce ar fi emendat versiunea care apare acum în Biblia ebraică ca să-i dea o nuanță mai politeistă. Pe aceste temeuri, majoritatea comentatorilor moderni cred că greaca se bazează probabil pe o versiune ebraică mai veche decât cea care ne-a parvenit și din acest motiv NRSV, împreună cu majoritatea traducerilor moderne, preferă să redea versetul din LXX în locul celui din textul ebraic.

O a doua problemă este că în anumite locuri traducătorii Septuagintei ar fi putut schimba intenționat sensul din ebraică pentru a obține o versiune mai satisfăcătoare teologic, din punctul lor de vedere. Traducerea e întotdeauna influențată cu necesitate de contextul propriu traducătorului, dar Septuaginta merge mai departe. Biblia ebraică e vizibil reticentă la orice idee despre viața după moarte, tinzând să portretizeze o lume a morților întunecoasă și misterioasă, lipsită cu totul de trăsături pozitive, asemănătoare cu Hadesul din Homer. Șeolul, cum se numește această lume, este un loc unde lauda lui Dumnezeu a conținut și unde oamenii nu se mai pot bucura de tovărășia cu el. În Psalmi, mai cu seamă, credinciosul se roagă să fie scăpat de Șeol, nu în sensul învierii din morți, ci de a fi izbăvit la timp ca să nu ajungă acolo:

Mă înfășuraseră legăturile morții
și m-apucaseră sudorile mormântului;
eram pradă necazului și durerii.
Dar am chemat Numele Domnului și am zis:
„Doamne, mântuiește-mi sufletul!“

Da, Tu mi-ai izbăvit sufletul de la moarte,
ochii din lacrimi
și picioarele de cădere.
Voi umbla înaintea Domnului,
pe pământul celor vii.
(Psalmul 116:3–4, 8–9)

Câteodată versiunea greacă schimbă asta, înțelegând rugăciunea pentru eliberarea de puterile Șeolului ca o rugăciune care cere învierea. În psalmul 16, în versetele 9–10, ebraica vorbește despre Dumnezeu care îl scapă de la o moarte prematură pe cel care îl imploră: „nu mă da Șeolului, nici nu lăsa pe credinciosul tău să vadă Gheena“. În greacă, în schimb, constatăm că Dumnezeu îl va mântui din Hades, unde *a căzut deja*, așa cum implică interpretarea psalmului în Fapte 2:31, unde e aplicat la învierea lui Isus.

De asemenea, Septuaginta introduce învierea acolo unde ebraica nu face referire la ea. De exemplu, în psalmul 1:5 citim în ebraică că „cei răi nu pot ține capul sus în ziua judecății“, ceea ce înseamnă că nu vor fi în stare să stea drepti la tribunal și să fie găsiți nevinovați – e o preocupare întru totul lumească. Celor răi nu li se va acorda nici un loc printre cei drepti, în particular în adunarea cetății. Însă greaca traduce „nu pot ține capul sus“ cu termenul care înseamnă de obicei „a învia din morți“ (*anastésontai* în locul mai literalului *stésontai*): „Nu se vor ridica necredincioșii la judecată... în sfatul celor drepti“, cu sensul adunării constituite de aceștia în cer, după moarte. Faptul că cu totul altă nuanță psalmului – pe care creștinii, lucru de înțeles, au ajuns să o prefere. Biserica a dezvoltat interpretări ale Psaltirii grecești care afirmau speranța învierii viitoare. Psalmii 1, 2 și 3 au fost văzuți toți ca prevestiri ale învierii lui Cristos și de aceea se recitau la Paște, cum s-au citit și încă se citesc încă în cultul liturgic romano-catolic. S-ar putea spune just că aici rolul de „Biblie“ nu îl îndeplinește atât textul ebraic, cât Septuaginta.¹

Probabil că nici în iudaismul antic, nici în creștinismul timpuriu divergențele între ebraică și greacă nu constituiau o problemă atât de gravă pe cât ne apare nouă, obișnuiți cum suntem cu acribia în corectură și precizia în traducere. Cartea lui Ieremia a existat în două forme, una lungă și una scurtă și cu capitolele dispuse în ordini diferite, dar probabil că nimeni nu era familiar cu amândouă, iar „Jeremia“ însemna versiunea pe care o poseda întâmplător o anumită comunitate. Diferențele nu afectează foarte mult mesajul global al cărții; și inclusiv acolo unde versiunile ebraică și greacă au înțelesuri diferite, ca în cazul Psalmilor discutați adineauri, lumea nu va fi fost conștientă de ele. Nici măcar Pavel, care era evident capabil să citească Scripturile și în ebraică, și în greacă, nu comentează niciodată pe marginea deosebirilor, alegând-o pe cea care va folosi argumentului său ori pe care o vor fi cunoscut cititorii. Așadar, pentru un vorbitor de greacă, Septuaginta era echivalentul Bibliei ebraice, chiar dacă pe alocuri mesajul devia. Faptul poate servi de aducere aminte că și noi ne percepem traducerile de parcă ar fi Biblia propriu-zisă și de obicei nu luăm seama că uneori distorsionează mesajul original.

Cu timpul, Biblia greacă s-a mărit, incluzând alte cărți pe lângă Pentateuh. Nu se știe cum s-a petrecut asta, însă procesul va fi fost

1. În legătură cu toate aceste aspecte, v. J. Schaper, *Eschatology in the Greek Bible*, Wissenschaftliche Untersuchungen zum Neuen Testament 2:76, Mohr Siebeck, Tübingen, 1995.

aproximativ încheiat în secolul I î.Cr., având în vedere că celelalte cărți (pe care iudaismul le va numi mai târziu *Profeți și Scrieri*) încep să fie citate în alte opere elenistice, nu doar în Noul Testament, în secolele I–II d.Cr. Însă printre ele se numărau câteva cărți care nici nu existaseră în ebraică (*Înțelepciunea lui Solomon*), iar altele al căror original ebraic a fost până nu demult pierdut (*Sirah*, *Tobit*) – cărțile pe care în cele din urmă protestanții le-au trecut în rândul apocrifelor. În Biserica primară majoritatea le acceptau ca Scriptură, neavând nici cea mai mică idee că iudaismul le respinsese. Cu toate acestea, cel puțin la început, comunitatea iudaică din Alexandria trebuie să le fi considerat vrednice să stea alături de cărțile aflate acum în Biblia ebraică, căci altfel nu s-ar afla acum în posesia noastră; dar am văzut deja că, în final, canonul scripturar rabinic le-a exclus.

În secolul I d.Cr., după ce creștinii și-au însușit Septuaginta ca Scriptură, evreii au început să-i suspecteze că o alteraseră și o îndepărtaseră de originalul ebraic. În secolul al II-lea s-au făcut cel puțin trei încercări de a aduce traducerea mai aproape de ebraică. Trei cărturari, tradițional numiți *Aquila*, *Symmachus* și *Theodotion*, au întreprins o revizuire majoră a Septuagintei, pe ansamblu făcând o traducere mai literală din ebraică (v. capitolele 12 și 14). În cazul lui *Aquila*, câteodată rezultatul este o greacă aproape ininteligibilă, cu diverse cuvinte inventate pentru a imita ebraica, pe când *Symmachus* a realizat o traducere nouă, într-o greacă mult mai literară. *Origen* le-a arhivat versiunile în Hexapla. Versiunea lui *Theodotion* e mai apropiată de un text grecesc al celor doisprezece profeți mici descoperit la Nahal Hever, lângă Marea Moartă (nu departe de *Khirbet Qumran*), probabil din secolul I î.Cr. Textul în discuție are un stil distinct de traducere, destul de literal, care arată că încercările de a revizui Septuaginta în direcția unui literalism mai pronunțat au precedat o posibilă contaminare a textului de către creștini. Există evident senzația că greaca ar trebui să oglindească ebraica, nu doar la nivelul sensului, ci și în caracteristicile exterioare ale textului, ca gramatica și construcțiile neobișnuite.¹ În cele din urmă s-a impus un text al Septuagintei rezonabil de uniform, chiar dacă în trei recenzii (ediții) diferite care se deosebeau în chestiuni de detaliu și erau utilizate în regiuni diferite: în Alexandria și restul Egiptului o ediție realizată de *Hesychius*, la Constantinopol și Antiohia, cea a

1. Pentru aceste evoluții, v. *Law, When God Spoke Greek*, pp. 77–79.

lui Lucian, iar între ele versiunea din Hexapla lui Origen, cum aflăm de la Ieronim.¹

TRADUCERI ARAMAICE

Dacă evreii din Egipt aveau nevoie să citească Biblia în greacă, majoritatea celor din Palestina și din comunitățile din diaspora de est vorbeau aramaică; aproximativ în perioada traducerii Bibliei în greacă au început să apară și versiuni aramaice. O aluzie la tălmăcirile ale textului biblic în aramaică din timpul lui Ezra ar putea fi episodul citirii Torei, când leviții „îi arătau înțelesul“ (Neemia 8:8). Aparent, tălmăcirile în aramaică au fost timp îndelungat de natură orală: într-adevăr, până mult mai târziu în era creștină persista ideea (cel puțin teoretic) că versiunea aramaică trebuia realizată *ad hoc* după citirea pasajelor scripturare în sinagogă și că nu trebuia efectuată de aceeași persoană care citise din Scriptură, pentru a menține distincția între cuvântul dumnezeiesc și cuvântul traducătorului și a evita impresia că acesta din urmă era text inspirat. Cu toate acestea, la un moment dat versiunile aramaice, numite targumuri, au fost așternute în scris.² Nouă ne-au parvenit trei targumuri principale. Mai precis, Targumul Onkelos, o tălmăcire a Pentateuhului care până în secolul al III-lea d.Cr. devenise versiunea oficială și care s-ar putea baza pe versiuni considerabil mai vechi; Targumul Ionatan, o traducere a cărților profetice, cam din aceeași perioadă,³ și Targumul Neofiti, care acoperă tot Pentateuhul. Targumul Neofiti – probabil din secolul al IV-lea și de origine palestiniană, nu din Imperiul Babilonian, ca Targumul Onkelos – a fost descoperit abia în secolul al XVI-lea d.Cr., în prezent aflându-se la Vatican. A fost publicat și tradus în 1960, când lumea și-a dat seama că nu e identic cu Targumul Onkelos, cum se crezuse anterior. În afara lor, există targumuri mai fragmentare, și e limpede că toată Biblia ebraică era acoperită, deși targumurile la Scrieri s-au păstrat cel puțin, probabil pentru că multe cărți

1. V. E. F. Sutcliffe, „Jerome“, *Cambridge History of the Bible*, vol. 2, pp. 80–101, p. 95.

2. V. Étan Levine, „The Targums: Their Interpretative Character and Their Place in Jewish Tradition“, în *Hebrew Bible/Old Testament*, vol. 1, pp. 323–331.

3. A nu se confunda cu Targumul Pseudo-Ionatan, un targum probabil mult mai târziu la Pentateuh, numit inițial Targumul Yerusalmi („Targumul ierusalimitan“).

din Scrieri nu se folosesc deloc în serviciul liturgic iudaic. Se vede clar că Targumurile au fost editate pe o perioadă extinsă și conțin referințe la evenimente petrecute mult după istorisirile și spusele scripturare pe care le traduc: de exemplu, ocazional se face referire la islam. De asemenea, traduceri pot fi destul de „libere“, adesea desfășoară, elaborează sau chiar contrazic cuvintele textului ebraic. Spre exemplu, în Isaia 19:24–25 citim:

Tot în vremea aceea, Israel va fi al treilea, unit cu Egiptul și cu Asiria, ca o binecuvântare în mijlocul pământului. Domnul oștirilor îi va binecuvânta și va zice: „Binecuvântat să fie Egiptul, poporul Meu, și Asiria, lucrarea mâinilor Mele, și Israel, moștenirea Mea!“

Hotărât lucru, acest mesaj remarcabil de universalist nu era pe placul targumistului, care l-a tradus astfel încât să se refere la israeliții din Egipt și Asiria, care vor triumfa când Egiptul și Asiria se luptă între ele.¹

Un dialect al aramaicii, vorbit în Edesa (actualul Urfa în sud-estul Turciei) a dobândit propria versiune creștină a Vechiului și Noului Testament, numită Peșitta, probabil din secolul al II-lea sau al III-lea d.Cr.: în mod normal dialectul se cheamă „siriacă“. Peșitta supraviețuiește ca Biblie a Bisericilor de limbă siriacă (Biserica Răsăritului, Biserica Ortodoxă Siriacă și Biserica Maronită din Liban).

TRADUCERI LATINE

Greaca a fost *lingua franca* în întreaga lume elenistică – adică regiunea mediteraneeană, împreună cu aproape toată zona pe care o numim Orientul Mijlociu – din timpul lui Alexandru cel Mare, așadar de la sfârșitul secolului al IV-lea î.Cr. și până la începuturile Imperiului Roman, trei sute de ani mai târziu. Până târziu, romanii din înalta societate cunoșteau limba greacă. În Răsărit, latina nu a înlocuit greaca decât târziu în era creștină. Inclusiv o scriere ca Epistola către evrei, pe care mulți o cred scrisă la Roma, adoptă în mod firesc limba greacă; iar cultul creștin timpuriu se desfășura în greacă, inclusiv la Roma, lăsând moștenire Bisericii Catolice (cum am văzut în capitolul 6) expresii grecești, bunăoară *kyrie eleison* („Doamne miluiește“). Cu toate acestea, întrucât în Occident latina a înlocuit până la urmă greaca și în straturile aristocratice, și în cele plebeie, s-a făcut simțită

1. V. J. Stenning, *The Targum of Isaiah*, Clarendon Press, Oxford, 1949.

clar nevoia de a avea Biblia în latină. Cam de la sfârșitul secolului I d.Cr. încolo, îndeosebi în Africa de Nord, au început să se realizeze traduceri creștine în latină, în mod normal cunoscute sub denumirea de *Vetus Latina* (Vechea versiune latină). Cea mai bună mărturie pentru *Vetus Latina* este *Codex Bezae*, un manuscris din secolul al IV-lea ce conține toată Biblia în greacă și latină, dăruit Universității Cambridge în 1581 de Teodor Beza (v. capitolul 12).¹ Ca toate traducerile timpurii în latină, și Vechiul, și Noul Testament au fost transpuse din greacă, nu din ebraică: creștinii care știau ebraică erau o raritate în primele secole d.Cr. (Bineînțeles, Noul Testament era scris în greacă.)

Prima traducere a Bibliei în latină făcută pe baza textului ebraic al Vechiului Testament i-a aparținut lui Ieronim (347–420 d.Cr.)², la îndemnul papei Damasus. Inițial, lui Ieronim i s-a cerut, pe când se afla la Roma, să revizuiască Noul Testament latin în lumina celor mai vechi manuscrise disponibile. Acestea, din care nu s-a păstrat nici unul, erau extrem de variate și sufereau, ca mai toate manuscrisele Noului Testament, din cauza tendinței copiștilor de a armoniza evangheliile între ele, presupunând că omiterea într-o evanghelie a unei spuse sau întâmplări ce apare în una sau mai multe dintre celelalte constituie o eroare. Din acest motiv, copistul inserează materialul „lipsă”, astfel încât în final evangheliile seamănă tot mai mult una cu alta. Ieronim și-a dat seama de asta și a corectat „corecturile”. Pe baza experienței sale, a continuat, revizuind întreaga Biblie latină, dar, în realitate, a realizat o traducere proprie. Asta s-a întâmplat după stabilirea lui în Betleem în 386, unde a făcut cunoștință cu un evreu convertit la creștinism, care l-a învățat ebraică. În Biblioteca din Cezairea a consultat Hexapla lui Origen ca sursă pentru Biblia ebraică și pentru cea greacă (inclusiv versiunile lui Aquila, Symmachus și

1. V. van Liere, *Introduction to the Medieval Bible*, p. 83. O altă mărturie recent descoperită pentru *Vetus Latina* este comentariul lui Fortunatianus din Aquileia la evanghelii, din prima jumătate a secolului al IV-lea d.Cr. A fost descoperit de Lukas J. Dörfbauer în biblioteca catedralei din Köln, iar acum e disponibil în traducere engleză: v. H.A.G. Houghton, în asocieri cu Lukas J. Dörfbauer, *Fortunatianus Aquileiensis: Commentary on the Gospels – English Translation and Introduction*, W. de Gruyter, Berlin, 2017. Textul pe care îl comentează Fortunatianus este *Vetus Latina*, pentru că a scris înainte de a-și fi realizat Ieronim traducerea.

2. Și alți cărturari creștini timpurii aveau cunoștințe de ebraică: v. Pentiuț, *The Old Testament in Eastern Orthodox Tradition*, p. 323. În afară de Origen, e posibil ca Teodoret de Cyrus (393–457 d.Cr.) și Procopius din Gaza (465–528) să fi știut ebraică; ambii sunt conștienți că Biblia greacă este o traducere.

INSPRIX POC RAT

UCRBUM

ET VERBUM ERAT
APUD DEUM ET
ERAT VERBUM

HO ERAT IN PRIN
CIPIO APUD DEUM

OMNIA PER IPSUM
FACTA SUNT

ET SINE IPSO FACTUM
EST NIHIL

QUOD FACTUM EST

IN IPSO VITAE ET

ET VITAE ERAT LUX HO
MINUM

ET LUX IN TENEBRIS
LUCEI

ET TENEBRAE CUM
NON COMPREHEN
DERUNT

ET HOC OMNIS MISSUS

AD OCCIDENDUM

ERAT IOHANNES

HIC VENIUNT ES

MOIUM ET ES

IN OMNIBUS PERBI
BERET DE LUMINE

UT OMNES CREDE

RENT PER HUNC

NON ERAT ILLE LUX

SED UT IC SUMO

NIUM PERBI BE

RET DE LUMINE

ERAT LUX VERA QUAE

IN LUMINATIONE

HOIUM COMUENI

ENTE IN OMNIBUS

IN OMNIBUS OCRETEI

MUNDUS PERIP

SUM FACTUS EST

ET OMNIBUS SEU OMNIBUS

COGNOMI

IPRORIPRIAE VENIT EL

GUICUM NON RE

CEPERUNT

QUOTIQUAE TATEM

RECEPERUNT EL

DE DITEIS DOLESTAI

PHIOS DIETI

HIS QUI CREDUNT IN

Theodotion), realizând de unul singur o versiune completă a întregii Scripturi, Vechiul și Noul Testament – pe care le-a numit vechiul și noul *Instrumentum*. Ne spune că pe parcursul lucrului la Biblia ebraică a consultat o seamă de învățați evrei.

Traducerea lui Ieronim nu a fost primită foarte favorabil. Pare-se că citirea ei în biserică în locul familiarei *Vetus Latina* a stârnit tăraboii la Tripoli. Versiunile noi ale Bibliei provoacă adesea reacții furtunoase, iar *Vetus Latina* a continuat să fie folosită veacuri la rând în Africa de Nord. Cu timpul însă, versiunea lui Ieronim s-a impus, în special în Italia, și de acolo în nordul Europei, ca versiune „comună” sau „populară”, adică cea care se bucura de cea mai întinsă circulație: în latină, *Biblia Vulgata* sau *Vulgata*. Cu referire la versiunea lui Ieronim, acest titlu va apărea efectiv abia în secolul al XVI-lea, deși anterior era folosit pentru *Vetus Latina*.

Vulgata, așa cum o cunoaștem noi, conține traducerea lui Ieronim la cărțile ebraice din Canonul Vechiului Testament, cu excepția Psalmilor; a părților în ebraică și aramaică din Ezra [Ezra–Neemia] și Daniel, plus a fragmentelor scrise în greacă din Daniel și Estera; alături de traducerea lui din aramaică la Tobit și Iudita. Psalmii sunt cei din Psaltirea galicană. Restul cărților, Înțelepciunea, Ecclésiasticul [Isus Sirah], cele două cărți ale Macabei și Baruc sunt în versiunea din *Vetus Latina*. Noul Testament este în forma revizuită de el.¹

ALTE TRADUCERI

Pe parcursul Evului Mediu s-au realizat traduceri complete sau parțiale ale Bibliei în felurite limbi, adeseori ca materiale ajutătoare pentru studiu. În secolul al X-lea d.Cr., Saadia Gaon, un lider al comunității iudaice din Babilonia, a tradus Biblia ebraică în arabă, probabil scriind cu alfabetul ebraic. Unii evrei din Yemen folosesc și acum versiunea lui, în ciuda versiunilor arabe mai moderne de care dispun. Traduceri biblice creștine medievale s-au păstrat, de asemenea, în etiopiană și multe limbi europene. Psalmii se găsesc adesea în traducere, de obicei ca instrumente auxiliare pentru călugării care învățau să îi recite în serviciul liturgic, și în mod normal sunt traduși

1. Sutcliffe, *Jerome*, p. 100. Psaltirea galicană este traducerea din greacă a psalmilor, făcută de Ieronim, uneori corectată după ebraică. Ieronim a revizuit într-adevăr tot Noul Testament, însă modificări extinse nu a făcut probabil decât la evanghelii, în lumina textului grecesc: în general, se crede că restul Noului Testament este, în substanță, versiunea *Vetus Latina*, ușor revizuită.

din latină. În germană există fragmente de Psaltire din secolul al IX-lea, asociate cu Abația Reichenau, pe Lacul Konstanz, iar din secolul al XIV-lea, o traducere a întregii Biblie făcută de Marchwart Biberli (1265–1330), dominican din Zürich. Mai avem vestigii dintr-o Biblie în gotică, o limbă germanică orientală (acum dispărută), care constituie aproape singura mărturie a acestei limbi, împreună cu un comentariu biblic în gotică, intitulat *Skeireins*, termenul gotic pentru comentariu. Traducerea, realizată de un anume Wulfilă, datează din secolul al IV-lea, perioadă foarte timpurie pentru o transpunere într-o limbă nord-europeană, deși, la vremea respectivă, gotica era larg răspândită și se vorbea în unele zone din Italia și Franța, nu doar în ținuturile germanice tradiționale.

În Anglia se spune că în momentul morții (735), Beda lucra la o traducere în engleză a Evangheliei Sfântului Ioan, și după toate aparențele regele Alfred (849–899) a tradus Psalmii sau, mai plauzibil, a patronat traducerea lor. Se pare că în 1010 Aelfric de Winchester nu a tradus exact, ci mai degrabă a parafrizat succint unele cărți narrative veterotestamentare, însă a scris că avea ezitări în legătură cu traducerea, din cauza pericolului răstălmăcirii de către oamenii neștiutori – atitudine transformată mai târziu, în Evul Mediu, în ezitarea de a le îngădui laicilor să citească Biblia, ceea ce i-a înfuriat pe reformatori. O traducere adevărată (nu o parafrază) a evangheliilor se poate găsi în Evangheliarul din insula Lindisfarne, în Northumbria, unde textul latin e glosat cu o traducere interliniară, cuvânt cu cuvânt, în dialectul englez local.

Biblia a mai fost tradusă în limbile slave, ca urmare a activității misionare desfășurate de Chiril (826–869) și Metodiu (815–885) în secolul al IX-lea: scopul ei era utilizarea în cadru liturgic, nu în studiul privat, ca majoritatea versiunilor apusene. Potrivit *Vieții lui Metodiu*, scriere ulterioară, misionarul a tradus întreaga Biblie în slavonă – ceea ce se numește acum slavonă bisericească – pe parcursul a șase luni, în anul 884. Ar putea fi o exagerare – poate Metodiu a tradus doar pasajele liturgice. Însă un manuscris din secolul următor, *Codex Zographensis*, conține toate cele patru evanghelii integrale într-o versiune slavonă. O Biblie slavonă completă va apărea abia în secolul al XV-lea.

După realizările lui Ieronim, marea epocă a traducerii biblice este perioada Reformei și a epocii de dinainte ei, când Biblia a început să ocupe un loc tot mai important în viața creștină. În cele opt decenii de dinaintea lui Luther, mai precis între 1466 și 1522, Biblia fusese

tradusă în felurite dialecte germane; în italiană în 1471; în olandeză în 1477; în spaniolă și cehă în 1478; în catalană în 1492. Avântul traducerilor a fost determinat de inventarea presei tipografice de către Johannes Gutenberg în 1439, care a făcut posibilă pentru prima oară o difuzare rapidă a cărților. Argumentul lui Diarmaid MacCulloch, care sugerează că înmulțirea traducerilor Bibliei nu a fost declanșată de Reformă, ci a ajutat la declanșarea ei, e sprijinit de numărul considerabil al versiunilor biblice din secolul al XV-lea, cu mult înainte de data la care se estimează în general că ar fi început cu adevărat Reforma.¹

În 1350 se făcuse o traducere medievală a Vulgatei în germana medie, tipărită deja în 1446, însă traducătorii nu știau deloc greacă sau ebraică. Luther, la rândul lui, a lucrat pe Noul Testament grecesc al lui Erasmus (v. capitolul 16) și îndată ce l-a achiziționat a purces la realizarea unei tălmăciri în germană. Și-a încheiat munca în 1522, cu ajutorul lui Philip Melanchthon (1497–1560), colaborator apropiat și moștenitor a mare parte din învățătura sa. Vechiul Testament complet a urmat în 1534. Până atunci, Noul lui Testament cunoscuse deja o circulație largă și fusese tradus în olandeză, daneză și suedeză. Una dintre realizările lui Luther a fost că, din numeroasele dialecte germane, a modelat o limbă pe care o puteau înțelege majoritatea. Precizăm că la vremea respectivă germana era mult mai puțin unificată decât engleza; cu toate acestea, pentru teritoriile germane din nord a fost tradusă în germana de jos, iar pentru termenii neuzitați s-au creat glosare.

Catolicii au reacționat la Biblia lui Luther realizând traduceri proprii, deși prima dintre ele, cea a lui Hieronymus Emser (1477–1527), comandată de Ducele Georg al Saxoniei, a fost o adaptare a unei versiuni timpurii a Noului Testament al lui Luther, ajustată pentru a fi mai conformă cu Vulgata. Traducerea lui Emser a supraviețuit până în secolul al XVIII-lea ca Biblie catolică de uz larg în germană. Bibliile catolice următoare au avut tendința de a rămâne aproape de Luther, schimbând doar termenii controversați, astfel încât să scoată în evidență doctrinele catolice. Biblia lui Luther a modelat limba germană în așa fel încât a fost și continuă să fie foarte dificil să se realizeze o alternativă reușită, protestantă sau catolică. Dificultăți asemănătoare rezultă din influența versiunii King James asupra limbii engleze.

1. MacCulloch, *Reformation*, p. 73, urmând o sugestie a lui Bernard Cottret.

Cât privește Bibliile engleze, primele versiuni în engleza medie au fost Bibliile „wycliffite“ de la sfârșitul secolului al XIV-lea, asociate cu John Wyclif, deși probabil nu realizate de el. Opoziția oficială contra lor, declanșată de asocierea cu mișcarea lollardă, au făcut ca ierarhia bisericească din Anglia să fie ostilă traducerilor biblice. Mai important a fost William Tyndale (1494–1536), care și-a procurat Noul Testament al lui Luther și până în 1526 l-a tradus în engleză. MacCulloch remarcă:

Tyndale era de baștină din izolatul ținut vestic Forest of Dean, la hotarele Țării Galilor, și nu e deplasat să ne gândim că fascinația lui pentru traducere a izvorât din zilele petrecute în copilărie prin piețe, când asculta sporovăiala în galeză și engleză. Era un gurmand al limbii: se desfăta văzând că putea folosi două cuvinte anglo-saxone bune, „gospel“ și „worship“, pe câtă vreme traducătorii biblici în alte limbi erau obligați să recurgă la grecescul *euaggélion* și latinescului *cultus*, și a descoperit cu încântare – când a trecut la traducerea Vechiului Testament – că ebraica și engleza erau mult mai compatibile decât ebraica și greaca.¹

Ca aproape toți traducătorii din epocă, Tyndale a adăugat adnotări specific protestante și a ales soluții protestante pentru termenii aflați în litigiu. A urmat modelul lui Luther, care a tradus termenul pentru „pocăință“ prin „căință, regret“, și nu prin „penitență“, subminând astfel întregul sistem medieval al teoriei și practicii penitențiale, inclusiv indulgențele (v. capitolul 16). Faptul a dus la arderea multor exemplare ale traducerii, iar în 1529 Thomas More a întocmit o combatere a traducerii lui Tyndale, caracterizând-o drept eretică. Acuzația de erezie s-a ținut scai de Tyndale, care până la urmă a fost arestat și executat în Țările de Jos, în 1536, pe când ajunsese la jumătatea traducerii Vechiului Testament din ebraică, limbă pe care o învățase singur cu ajutorul Vechiului Testament ebraic al lui Luther.²

Însă peste numai un an, versiunea lui Tyndale, inclusiv traducerile lui neterminate, au fost finalizate și publicate pe piața englezească sub numele Biblia Matthew, un text coordonat de unul dintre colaboratorii lui Tyndale, John Roger, și aprobat de Henric VIII. Iată cât de iute se mișcau și se schimbau lucrurile în atmosfera clocotitoare din zorii Reformei! Spre sfârșitul lui 1539 a apărut Biblia Mare, îngrijită de Miles Coverdale, la cererea lui Thomas Cromwell: ea a devenit prima Biblie englezească „oficială“, în multe dieceze fiind

1. *Ibid.*, p. 203.

2. Jacob van Liesfeldt din Antwerp a avut parte de aceeași soartă pentru traducerea lui din 1526 în olandeză, bazată în mare măsură pe Luther, în mare măsură din cauza numeroaselor nuanțe protestante pe care le-a adăugat.

așezată în toate bisericile¹; a cunoscut mult succes și în Scoția. Urma îndeaproape traducerea lui Tyndale, dar pentru secțiunile veterotestamentare netraduse de Tyndale, Coverdale nu a lucrat din ebraică, ci după Vulgata și după ediția germană a lui Luther, folosindu-se totodată de propria versiune mai timpurie, din 1535.² A doua ediție, apărută doar un an mai târziu, a fost prefatăată de Thomas Cranmer. În 1560 s-a publicat Biblia de la Geneva, operă a exilaților din Geneva (inclusiv Coverdale), refugiați acolo ca să scape de persecuția reginei catolice Maria. Biblia de la Geneva a exercitat o influență importantă asupra versiunilor englezești ulterioare, înlocuind Biblia Mare în uzul privat: este Biblia lui Shakespeare, John Donne și George Herbert. A fost, de asemenea, prima Biblie vernaculară tipărită în Scoția, în 1579. În 1568 s-a făcut o încercare oficială de a îmbunătăți atât Biblia Mare, cât și Biblia de la Geneva în forma așa-numitei Biblii a episcopilor care, în virtutea interpretărilor și soluțiilor de traducere, a reprezentat un compromis între cele două, moderând protestantismul reformat al celei de la Geneva. Biblia Episcopilor nu s-a bucurat de popularitate, dar a constituit baza revizuirii din 1611 care a generat Biblia King James.

În 1582 a apărut și o versiune catolică oficială în limba engleză, traducerea Rheims-Douai a Noului Testament, urmată de Vechiul Testament în 1609. Era o traducere engleză a Vulgatei, alcătuită astfel încât catolicii anglofoni să fie în stare să răspundă la „abuzul” protestant al textelor scripturare și să se ferească de traduceri eretice. Ca majoritatea Bibliilor din acea perioadă, conținea numeroase adnotări, menite să-l țină pe cititor pe calea cea bună.

Curând existau Biblii în aproape toate limbile Europei, iar o trecere în revistă completă a lor s-ar transforma într-o listă plictisitoare. În majoritatea limbilor europene nordice există o traducere protestantă din perioada Reformei: de pildă germana are Biblia lui Luther (cu numeroase revizuri succesive), olandeza o traducere a acesteia, publicată în 1526, ceha un Nou Testament publicat în 1549,

1. „Pe câtă vreme [pe pagina de titlu a] Bibliei Coverdale un Henric VIII avar împărțea Biblii clerului, în Biblia Mare, un generos Henric VIII împărțea Biblii clerului și laicilor deopotrivă” (Campbell, *Bible*, p. 23), arătând că în cei câțiva ani care separă cele două ediții s-a generalizat concepția că toată lumea poate citi Biblia.

2. O secțiune din Biblia lui Coverdale a rămas în uz până azi, mai precis Psalmii, care au fost tipăriți în *English Book of Common Prayer*, din 1549 până în prezent, și se cântă în continuare în Biserica Anglicană din lumea întreagă, mai cu seamă în catedrale. Adeseori traducerea e inexactă, însă limbajul e evocator și excelent de bine ritmat.

iar polona o versiune din 1653. Traducerile în limbile romanice din sudul catolic au apărut aproape imediat: prima Biblie catolică franceză s-a realizat încă din 1550, iar cea spaniolă clasică în 1559, deși prima versiune italiană citită pe larg provine din anii 1640, fiind realizată de Giovanni Diodati din ebraică și greacă, nu din latină (au existat și versiuni anterioare, din 1530). Nici o versiune franceză nu s-a impus vreodată ca oficială: în Franța n-a existat un Luther, iar traducerea biblică era văzută ca o tendință spre erezie. De fapt, papa Pius IV a interzis efectiv utilizarea Bibliilor vernaculare fără autorizație pontificală, deci versiunile italienești și în alte limbi romanice au tins să fie realizate de protestanți – ori atribuite lor. Catolicii le foloseau pentru studiu, nu în cultul public, care a rămas exclusiv în latină până în 1960.¹

În Marea Britanie, un pas decisiv s-a făcut în 1604, când facțiunea puritană din Biserica Angliei i-a sugerat regelui Iacob (Iacob I al Angliei, Iacob VI al Scoției) că ar fi trebuit să existe o nouă traducere a Bibliei, care să amelioreze atât Biblia Episcopilor, cât și pe cea de la Geneva. Pe câtă vreme versiunile anterioare fuseseră terminate în pripă, Biblia King James a fost planificată cu grijă și a antrenat un comitet numeros de traducere care a lucrat în șase „echipe”, cu sediul la Oxford, Cambridge și Westminster. Trebuiau să ia ca bază Biblia Episcopilor, însă aveau libertatea de a recurge și la alte versiuni și, de fapt, de a efectua traduceri proprii acolo unde cunoștințele îmbunătățite de ebraică, aramaică și greacă o cereau. Proiectul a durat șase ani, iar rezultatul a fost ceea ce s-a numit mai târziu „Versiunea Autorizată” (AV) din 1611, cu toate că nu a primit niciodată o autorizare oficială, ci pur și simplu a devenit cea mai populară versiune biblică tipărită.² Cum spun traducătorii în prefață:

Cu adevărat, bunule cititor creștin, nu ne-am gândit vreodată că ar trebui să facem o traducere nouă, nici să facem din una rea una bună; [...] ci să facem din una bună una și mai bună, ori din multe bune una nouă și de căpetenie, care să nu poată fi criticată; aceasta a fost strădania noastră, ținta noastră.

1. Pentru detaliile traducerilor de la începutul perioadei Reformei în diverse limbi europene, v. articolul „Continental Versions to c.1600” (colectiv de autori), în *Cambridge History of the Bible*, vol. 3, pp. 94–140.

2. Cu toate acestea, Pilgrim Fathers [primii coloniști englezi în America de Nord – n. red.] nu o agreeau din cauza patronajului regal, ei tinzând să folosească Biblia de la Geneva, ale cărei note marginale se potriveau mult mai bine cu teologia lor: v. Harry S. Stout, „Word and Order in Colonial New England”, în N.O. Hatch și M.A. Knoll, *The Bible in America: Essays in Cultural History*, Oxford University Press, New York, 1982, pp. 19–38.

43 And he tooke it, and did eate be-
fore them.

44 And hee said vnto them, These
are the words which I spake vnto you,
while I was yet with you, & all things
must be fulfilled, which were written in
the Law of Moses, & in the Prophets,
and in the Psalmes concerning me.

45 Then opened he their vnderstan-
ding, that they might vnderstand the
Scriptures,

46 And said vnto them, Thus it is
written, & thus it behoued Christ to suf-
fer, & to rise from the dead the third day:

47 And that repentance and remis-
sion of sinnes should be preached in his
Name, among all nations, beginning

at Hierusalem.

48 And yet are witnesses of these
things.

49 ¶ And behold, I send the pro-
mise of my Father vpon you: but tace
ye in the cite of Hierusalem, vntill ye be
inbowed with power from on high.

50 ¶ And he led them out as farre
as to Bethanie, and hee lift vp his
hands, and blessed them.

51 ¶ And it came to passe, while hee
blessed them, hee was parted from
them, and carried vp into heauen.

52 And they worshipped him, and
returned to Hierusalem, with great ioy:

53 And were continually in the Tem-
ple, praising and blessing God. Amen.

¹ Iohn 15.
26. actus
1.4.

² Mar. 16.
19. actus
1.9.



¶ The Gospel according to S. Iohn.

CHAP. I.

1 The Diuinitie, Humanitie, and Office of Je-
sus Christ. 15 The testimonie of Iohn. 39
The calling of Andrew, Peter, &c.



In the beginning was
the word, & the word
was with God, and
the word diuine was God.

2 ¶ The same was
in the beginning with
God.

3 ¶ All things were made by him,
and without him was not any thing
made that was made.

4 In him was life, and the life was
the light of men.

5 And the light shineth in darknesse,
and the darknesse comprehended it not.

6 ¶ There was a man sent from
God, whose name was Iohn.

7 The same came for a witnesse, to
beare witnesse of the light, that all men
through him might beleeue.

8 Hee was not that light, but was
sent to beare witnesse of that light.

9 That was the true light, which
lighteth eueryman that cometh into
the world.

10 Hee was in the world, and ¶ the
world was made by him, and the
world knew him not.

11 Hee came vnto his owne, and his
owne receiued him not.

12 But as many as receiued him, to
them gave hee ¶ power to become the
sonnes of God, euen to them that beleeue
on his Name:

13 Which were borne, not of blood,
nor of the will of the flesh, nor of the will
of man, but of God.

14 ¶ And the word was made flesh,
and dwelt among vs (¶ we beheld his
glory, the glory as of the onely begotten
of the Father) full of grace and truethe.

15 ¶ Iohn bare witnesse of him, and
cried, saying, This was he of whom I
spake, he that cometh after me, is pre-
ferred before me, for he was before me.

16 And of his ¶ fulnesse haue all we
receiued, and grace for grace.

17 For the Law was giuen by Mo-
ses, but grace and truethe came by Je-
sus Christ.

18 ¶ No man hath seene God at any
time: the onely begotten Sonne, which
is in the bosome of the Father, he hath
declared him.

19 ¶ And this is the record of Iohn,
when the Iewes sent Priests and Le-
uites from Hierusalem, to aske him,
who art thou?

20 And he confessed, and denied not:
but confessed, I am not the Christ.

¹ Or, the
right or pri-
uiledge.

² Mar. 1.16.

³ Col. 1.19.

⁴ 1. Iohn 4.
18. 1. tim.
6.16.

¹ Gen. 1.1.

² Col. 1.16.

³ Mar. 3.1.

⁴ Heb. 11.3.

Biblia King James a fost deci o revizuire, nu o inovație, și originile multora dintre cele mai impresionante fraze ale ei pot fi depistate la Tyndale – deși e la fel de important să ne amintim că multe altele constituie pur și simplu modalitatea firească de a reda originalul. Cum am atras atenția la începutul capitolului, nu traducătorilor AV le datorăm expresii ca „Să fie lumină” ori „La început era Cuvântul”: ele sunt modul evident de a traduce în engleză expresiile ebraice și grecești respective (Geneza 1:3 și Ioan 1:1). Le datorăm unor scriitori din secolul al VI-lea î.Cr. (autorul sursei „P”) și respectiv din secolul I sau al II-lea d.Cr.

Deși calitatea englezei din versiunea King James e de netăgăduit¹, în multe locuri era deja arhaică pentru 1611, aspect în care se conformează câtorva norme prescrise de *English Book of Common Prayer* (care datează din 1549, deși actuala ediție a fost fixată în 1662). Traducătorii versiunii King James au preferat un stil solemn și impozant, nu colocvial, și au mai temperat jovialitatea versiunii Tyndale, spre exemplu: „Domnul era cu Iosif și el era un flăcău norocos” n-a intrat în versiunea King James, nici „Iosif era om trupez și arătos” (Geneză 39:6).

În secolele al XVII-lea și al XVIII-lea au apărut alte versiuni ale Bibliei în numeroase limbi, multe dintre ele rodul muncii unor particulari, fără caracter oficial. Însă unele au devenit populare: mai ales traducerea franceză realizată de Isaac le Maistre de Sacy (1612–1684), în a doua jumătate a secolului al XVII-lea. Sacy era jansenist (janseniștii aveau în comun cu unii protestanții o doctrină strictă a predestinării divine), fapt pentru care traducerea lui era suspectă în ochii unora, însă a cunoscut un succes remarcabil, atât la protestanți, cât și la catolici, iar Blaise Pascal (1632–1662) a citat-o în *Pensées*, pentru că avea o versiune timpurie a ei. În această perioadă nici o traducere engleză nu a reușit să conteste poziția dobândită rapid de versiunea King James, care a avut o influență puternică până spre sfârșitul secolului al XIX-lea, deși vom vedea că s-au făcut câteva încercări inovatoare de a traduce Biblia într-un limbaj mai modern.

1. Se spune frecvent că KJV/AV a avut un impact de proporții asupra limbii engleze, ca Biblia lui Luther asupra limbii germane; în realitate afirmația e discutabilă, cum a argumentat convingător C.S. Lewis, „The Literary Impact of the Authorized Version”, în culegerea lui *They Asked for a Paper*, Geoffrey Bles, London, 1962, pp. 26–50 (la origine Prelegerea Ethel M. Wood, ținută la Londra în 1950). Chiar și în cazurile unde Biblia a avut o asemenea influență, ea nu se datorează ediției KJV/AV în particular.

În estul Europei Reforma a adus traducerea Bibliei în lituaniană și slovenă, iar misionarii catolici din afara Europei au tălmăcit-o în japoneză. În 1784 a apărut prima Biblie în coreeană, tot o inițiativă catolică, însă abia în secolul al XIX-lea a existat o Biblie în chineză, sub auspicii protestante. Prima Biblie completă care a cunoscut un oarecare succes în Rusia s-a realizat în secolul al XVIII-lea și e cunoscută ca Biblia Elisabeta. Vorbim de versiunea autorizată a Bisericii Ortodoxe Ruse, în slavonă bisericească, nu rusă, deși anumite pasaje biblice erau cunoscute în slavona bisericească de pe vremea lui Chiril și Metodiu, care îi evanghelizaseră pe slavi în secolul al IX-lea. În secolul al XVIII-lea s-a efectuat, de asemenea, o traducere în inuit.

TRADUCERI MODERNE

Ultimele două secole au adus un număr enorm de traduceri în majoritatea limbilor lumii, cel puțin în acelea care au o formă scrisă, și nu arareori traducătorii s-au aflat în linia întâi a conceperii sistemelor de scriere pentru limbile care nu aveau unul. În același timp, în limbile care au deja Biblii traduse și-a făcut loc dorința de modernizare. Istoriei Bibliei engleze din perioada modernă este semnificativă în acest sens.

În 1870 în Biserica Angliei s-au făcut pași în direcția realizării unei versiuni revizuite a traducerii King James, mai „fidelă” textelor ebraic, aramaic și grecesc, utilizând mereu, ori de câte ori e posibil, același cuvânt englez pentru cuvintele din original. Scopul e întru câtva irealizabil, din moment ce caracteristicile limbii „țintă” (engleza) sunt de așa natură încât nu poți să respecti principiul utilizării aceluiași cuvânt, alcătuind totodată un text într-o engleză inteligibilă. Cu toate acestea, s-a încercat, iar Versiunea Revizuită, Revised Version (RV), a apărut în 1885, după ce în 1881 se publicase doar Noul Testament. În mare măsură RV a fost un eșec și nu a reușit să înlocuiască AV nici în uzul privat, nici în cel public, în ciuda faptului că se baza pe ultimele descoperiri în studiul limbilor și manuscriselor biblice. Însă a reușit să lanseze conceptul de revizuire a Scripturii. Traducătorii RV au beneficiat de ajutorul unei comisii americane, iar versiunea ușor diferită încuviințată de această comisie s-a publicat

până la urmă în SUA în 1901 cu titlul American Standard Bible (ASB). A devenit traducerea preferată a multora în America de Nord.¹

Traducerile Bibliei în engleză au proliferat în secolul XX, iar torentul lor continuă până în prezent. În alte limbi traduceri au fost mai puțin numeroase, energiile traducătorilor îndreptându-se adesea spre producerea de versiuni în limbi în care Biblia nu era tradusă. Cum spuneam, traducătorii biblici au fost adeseori nevoiți să creeze un sistem de scriere pentru unele limbi care nu dispuneau de așa ceva, pentru ca mai apoi să poată traduce Scriptura. Această activitate e desfășurată de United Bible Societies, organizația globală ce cuprinde 146 de societăți biblice naționale din aproximativ 200 de țări. Printre ele se numără și British and Foreign Bible Society (acum numită simplu Bible Society), înființată în 1805. În multe țări există, de asemenea, organisme independente de traducere, ca Wycliffe Bible Translators, care are o orientare evanghelică clară. De obicei competențele lingvistice și cunoștințele traducătorilor biblici sunt de nivel excepțional.

Revizuirile ale unor versiuni mai vechi

În linii mari, traduceri moderne sunt de trei tipuri. În primul rând, revizuirile unor versiuni mai vechi: în engleză, asta înseamnă revizuirile ale versiunii King James. În 1937, Bisericele din SUA și Canada au hotărât să pregătească o revizuire nouă a KJV/AV care să substituie ASB (American Standard Bible), dar să rămână cât mai aproape posibil de tradiția AV/Tyndale, dat fiind stadiul îmbunătățit al cunoașterii limbilor și culturii biblice. Această Revised Standard Version (RSV) a fost publicată în 1952. (În 1957 au urmat Apocrifile RSV.²) A permis emendarea precaută a locurilor unde textul era evident corupt, dar altminteri a aderat strâns la Textul Masoretic al Scripturilor ebraică și aramaică și la o ediție critică particulară a Noului Testament grec. O inovație evidentă a fost că, în cazul lui

1. Pentru detaliile acestor evoluții, v. Campbell, *Bible*, pp. 212–235.

2. Absența Apocrifelor din majoritatea edițiilor KJV/AV disponibile rezultă în ultimă instanță din decizia luată în 1826 de British and Foreign Bible Society de a stopa tipărirea lor, din rațiuni religioase. Până atunci Bibliile le includeau, iar citirea lor era prevăzută de Biserica Anglicană până la sfârșitul secolului XX, când a apărut obiceiul de a furniza alternative din Vechiul Testament canonic în cadrul celebrărilor unde în lecționarul bisericesc figurau Apocrifile. După știința mea, această schimbare memorabilă a avut loc tacit și fără dezbateri.

Isaia, în mai multe rânduri a urmat *Sulul lui Isaia*^a de la Marea Moartă, care fusese recent descoperit.

RSV a reprezentat o revizuire cumpătată și temeinică a KJV/AV, afirmându-se repede ca utilă atât pentru studiu, cât și pentru cult: sună ca versiunea KJV/AV, dar este limpede în locuri unde aceasta din urmă este obscură sau chiar fără noimă. De exemplu, în 2 Tesaloniceni 2:6–9 KJV/AV are:

Și acum știți ce nu-l dă în vileag ca să se descopere la vremea lui. Căci taina fărădelegii lucrează încă de pe acum: numai acela care îl lasă acum va lăsa, până când va fi luat din drum, și atunci va fi descoperit Cel Fărădelege, pe care Domnul îl va prăpădi cu suflarea gurii sale și îl va nimici cu strălucirea venirii sale: chiar și el, a cărui venire este după lucrările lui Satan cu toată puterea și semnele și minunile mincinoase.

RSV îl reproduce astfel:

Și acum știți bine ce-l oprește ca să nu se descopere decât la vremea lui. Căci taina fărădelegii a și început să lucreze; trebuie numai ca cel ce o oprește acum să fie luat din drumul ei. Și atunci se va arăta acel nelegiuit, pe care Domnul Isus îl va nimici cu suflarea gurii Sale și-l va prăpădi cu arătarea venirii sale. Arătarea lui se va face prin puterea Satanei, cu tot felul de minuni, de semne și puteri mincinoase.

Ce anume înseamnă aceasta este neclar: ține de concepția lui Pavel (ori a lui Pseudo-Pavel) despre viitorul iminent și se referă la o figură nelegiuită de seamă care va pune în mișcare evenimentele din zilele de pe urmă, poate un împărat roman. Dar în RSV măcar cititorul are o șansă de a întrezări cât de cât problema!

Un succes semnificativ al RSV a fost că creștinii catolici și ortodocși răsăriteni au început să-i vadă valoarea, rezultatul fiind o ediție ecumenică publicată în 1973, *Common Bible*. Această Biblie era divizată în patru secțiuni: Vechiul Testament; cărțile considerate deuterocanonice de Biserica Catolică (adică majoritatea scrierilor pe care protestanții le numesc Apocrife); trei cărți pe care protestanții le așază printre Apocrife, dar care nu figurează deloc în Bibliile Catolice; Noul Testament. În 1974, orizontul s-a lărgit și mai mult, incluzând cărțile recunoscute doar de Bisericile ortodoxe răsăritene (Psalmul 151, plus 3 și 4 Macabei).

În anii mai recent, RSV a fost la rândul ei revizuită, devenind NRSV, publicată în 1989. Ediția care conține Apocrifele imită RSV din 1974, prin aceea că include toate cărțile considerate canonice de catolici, protestanți și ortodocși. Principala schimbare este introducerea așa-numitului limbaj inclusiv, care evită utilizarea pronumelor masculine în situațiile unde se pot folosi pronume inclusive din punctul

de vedere al genului. Așadar „Binecuvântat bărbatul care nu se duce la sfatul celor răi“ (Psalmul 1) e înlocuit cu „Fericiți cei care nu se duc la sfatul celor răi“; iar în epistolele lui Pavel „frați“ e înlocuit cu „frați și surori“. Voi examina acest aspect mai jos. Majoritatea Bisericii tradiționaliste din Marea Britanie și America de Nord au adoptat NRSV, care are deci o anvergură cu adevărat ecumenică și este versiunea de studiu preferată în multe universități și seminarii.

După cum am văzut, puține limbi au versiuni ale Bibliei cu un statut semioficial de talia versiunii King James, dar, pe lângă acestea au mai apărut versiuni noi pe parcursul secolelor XX și XXI. Biblia Luther germană a trecut prin câteva revizuiuri, însă toate au lăsat intact stilul inițial, dat fiind că pentru protestanții germani Biblia Luther este pur și simplu „Biblia“, la fel cum este KJV/AV pentru protestanții britanici și nord-americani. Cea mai recentă Biblie Luther a fost publicată în 2016, la timp pentru aniversările dedicate în octombrie 2017 celui de-al cincilea centenar al nașterii Reformei. Este o revizuire conservatoare, dar ține cont de toate progresele făcute în ultimii ani în cunoștințele biblice.

Traduceri noi

Un al doilea tip de traducere se efectuează pornind de la zero, fără referință la vreo tălmăcire tradițională, și folosește un limbaj contemporan. În engleză, exemplul tipic este New English Bible (NEB), versiune realizată la inițiativa Bisericii Scoției, publicată în 1961 (Noul Testament) și în 1970 (Vechiul Testament și Apocrifile). O versiune revizuită, Revised English Bible (REB), a apărut în 1989, dar – din nefericire, cred eu – n-a cunoscut o utilizare largă, din moment ce NRSV s-a dovedit atât de populară. Stilul NEB/REB încearcă să redea textul biblic ca și cum ar fi fost scris ieri, în măsura în care e cu putință, ținând cont de structurile limbilor originale. Această versiune seamănă mai degrabă cu seria Penguin Classic de traduceri din limbi antice și moderne apărută în deceniile 1950–1960, cu un stil modern, cult, care evită arhaismele. Formele învechite de persoana a doua singular (*thou, thee*) sunt evitate, pe câtă vreme RSV le reținuse când se adresează lui Dumnezeu, dar nu oamenilor (și NRSV s-a ferit să le folosească). NEB a inovat inclusiv în formatul tipărit, dispunând textul continuu, în paragrafe, fără a-l împărți în versete și renunțând la coloanele duble pe pagină. În Vechiul Testament NEB a fost foarte radicală, rearanjând textul acolo unde s-a considerat că e încurcat (în Iov, spre exemplu) și introducând pentru

cuvintele ebraice sensuri noi, pe baza cuvintelor înrudite din limbile semitice. (Mulți au privit cu suspiciune această din urmă tendință și în multe cazuri REB a revenit.)

Ideea de a traduce Biblia în limbaj modern nu a fost o intuiție originală a comisiilor NEB, calea ei fiind pregătită de inițiative individuale din secolul XX. Printre cele mai reușite ediții de acest fel se numără versiunile Noului Testament realizate de James Moffatt (Anglia, 1913; Vechiul Testament tradus de Moffat a apărut în 1924) și Edgar J. Goodspeed (SUA, 1923), alături de cea a lui J.B. Phillips (britanic, 1958). Phillips a încercat să redea expresiile idiomatice într-un stil adecvat culturii moderne: așadar „sărutarea sfântă” cu care Pavel le spune credincioșilor să se salute unii pe alții (Romani 16:16) devine o „cordială strângere de mână”, iar „Prietene, mută-te mai sus” (Luca 14:10) e tradus „Prietene scump, avem un loc mult mai bun pentru tine”. Este evident că traducerea îmbătrânesc destul de repede și nu sunt imune la influența clasei sociale a traducătorului. Iată totuși traducerea făcută de Phillips la pasajul din 2 Tesaloniceni, discutat mai sus:

Probabil vă amintiți și că obișnuiam să vorbesc despre o „putere restrictivă” care va opera până la momentul apariției acestui om. Răul lucrează deja în mod insidios, însă activitățile sale sunt restricționate până când e înlăturată puterea (lui Dumnezeu) pe care eu am numit-o „restrictivă”. Când se va întâmpla asta, omul nelegiuit va fi văzut în mod foarte clar – deși adevărul Domnului Isus îi pecetluiește damnarea și splendoarea venirii Domnului Isus va fi completa lui distrugere. Omul nelegiuit e generat de spiritul răului și înarmat cu toată puterea, minunile și semnele pe care le poate inventa neadevărul.

Traducerea de mai sus ar putea fi descrisă ca parafrază, însă încearcă să comunice într-o engleză modernă (straniul) mesaj eshatologic din original.

Moffatt poate avea și mai mult succes: iată, de exemplu, cum redă el faimosul pasaj despre dragoste din 1 Corinteni 13:

Dragostea e foarte răbdătoare, foarte amabilă. Dragostea nu știe ce-i gelozia; dragostea nu face paradă, nu-și dă aere, nu se răstește, nu-i egoistă, nu se enervează, nu poartă pică nicicând; dragostea nu se bucură nicicând dacă alții ajung rău, dragostea se bucură de bunătate, nu se grăbește să dea în vileag, e mereu dornică să creadă ce-i mai bun, speră neîncetat, are mereu răbdare.

Și în franceză a existat o traducere extrem de inovatoare, efectuată la Școala biblică dominicană din Ierusalim și publicată pe secțiuni în perioada 1948–1954, cu titlul *Bible de Jérusalem*. A apelat la ajutorul poeților și al criticilor literari. Textele în versuri, ca Psalmii, sunt

transpuse respectând metrica, iar cercetarea științifică e de nivel înalt, exprimat în note și introduceri foarte utile la fiecare carte biblică. Nu acordă nici un fel de atenție versiunilor franceze anterioare – ceva probabil mai ușor de făcut decât în engleză, datorită lipsei unei traduceri franceze standard care să poată fi luată în considerare. În 1966 s-a realizat o traducere în engleză a acestei Biblii, *Jerusalem Bible* (JB), adoptată rapid în cultul liturgic al Bisericii Catolice din Marea Britanie, SUA și alte țări anglofone, și folosită pe larg de bibliști. Marele ei merit nu constă doar în folosirea limbii engleze contemporane, ca NEB, ci și în încercarea de a imita ritmurile și tonul originalului, redând de exemplu Evanghelia lui Ioan într-un stil mai maiestuos decât sinopticele, pe Pavel într-o engleză colocvială, iar pasajele din profeți într-o scriitură sacadată și involburată acolo unde textul exprimă ceva imperios sau plin de spaimă. Biblia de la Ierusalim a fost revizuită integral în 1985 ca New Jerusalem Bible (NJB). În multe privințe rămâne cea mai inovativă traducere biblică în uzul comun.

Cititorii evrei care doreau o versiune engleză a Bibliei ebraice s-au mulțumit ani la rând să folosească versiunea King James ori versiuni ușor revizuite ale ei. În secolul XX însă, mai precis în 1917, Jewish Publication Society a realizat o traducere nouă, intitulată simplu *Tanakh*, numele iudaic tradițional al Scripturii (v. capitoulul 1). În 1985 a apărut o a doua ediție, revizuită. Utilizează o engleză relativ modernă, dar se ține foarte aproape de ebraică și aramaică și, în particular, spre deosebire de traduceri creștine, nu emendează deloc Textul Masoretic, nici măcar acolo unde este manifest corupt. Din acest motiv e deosebit de utilă pentru cei care nu știu ebraică sau aramaică, întrucât redă fidel sensul Textului Masoretic – cu condiția să fie folosită împreună cu un comentariu, precum cel din excelenta *Jewish Study Bible*.¹

Traduceri imitative

Al treilea tip de traducere e reprezentat de câteva versiuni ale Bibliei ebraice întocmite de cercetători evrei pe parcursul secolelor XX și XXI. Aceste versiuni caută să imite stilul și vocabularul originalului introducând deliberat exprimări neobișnuite în limba țintă. Metoda duce la un text într-o engleză (germană sau franceză) excentrică, însă prezintă avantajul că respectă caracterul străin al operei traduse și

1. V. Berlin and Brettler (coord.), *The Jewish Study Bible*.

evită pericolul adaptării lui excesive în cultura modernă (ca în traducerea lui J.B. Phillips, de mai sus).

Într-un anumit sens, calcă pe urmele lui Tyndale, care păstrase expresii idiomatice ebraice ca „tari de cerbice“ pentru „încăpățânat“, cum procedaseră Septuaginta și Vulgata înaintea lui. Asemenea expresii idiomatice s-au împământenit atât de bine în engleză și alte limbi, încât originea lor străină trece neobservată. La fel, la nivel sintactic, tendința ebraicii de a începe cu „și“ fiecare propoziție narativă s-a transformat în ceea ce noi considerăm acum „stil biblic“, iar atunci când nu apare (ca în JB sau NEB) cititorii experimentați ai Bibliei au senzația că ceva e în neregulă. Traducerea imitativă surprinde distanța culturală dintre noi și Biblie, deși nu reușește să transmită în ce fel suna Biblia pentru cititorii originali, cărora, putem bănuî, stilul nu li se părea deloc neobișnuit. Traducerea implică întotdeauna un compromis între redarea textului ca și cum ar fi fost scris în limba țintă și redarea lui în așa fel încât să îi evoce originea străină. Tradiția NEB/JB respectă primul principiu, însă îl eludează foarte ușor pe al doilea. Traducerile analizate acum procedează invers.

Vom menționa patru traduceri „imitative“. Toate sunt efectuate de specialiști evrei. Cea mai veche este versiunea germană a lui Martin Buber (1878–1965), în colaborare cu Franz Rosenzweig (1886–1929), a cărei publicare a început în 1930 cu traducerea Pentateuhului.¹ Proiectul avea scopul declarat de a adapta limba germană astfel încât să reflecte caracteristicile gramaticale și sintactice ale originalului ebraic. Așadar clasicul „«Să fie lumină!»“. Și a fost lumină“ a devenit „«Licht werde»; und Licht ward“ („«Lumină să fie» și lumină a fost“). Multe cuvinte au fost traduse conform presupusei lor rădăcini etimologice: bunăoară arderea de tot numită *'olah*, care derivă dintr-un verb ce înseamnă „a se ridica“ devine *Darhöhung*, „înălțare“. Efectul poate fi extrem de straniu, însă aceasta e intenția. Buber a argumentat că Biblia ebraică își avusese originea mai degrabă în comunicare decât în scris – o afirmație îndoielnică – și, prin urmare, solicita o germană de tip sacadat și laconic, nu germana mai expansivă și „normală“ întâlnită, să zicem, în Biblia lui Luther. Lectura versiunii lui Buber e o experiență revigorantă și edificatoare, care surprinde în germană ceva din savoarea ebraicii biblice; deși creează impresia că ebraica biblică era o limbă ciudată, nu absolut firească pentru vorbitorii originali,

1. V. Martin Buber și Franz Rosenzweig, *Die fünf Bücher der Weisung*, Hegner, Köln și Olten, 1968.

cum trebuie să fi fost. În traducere nu poți obține simultan efectul tuturor sensurilor posibile din textul original.¹

Un echivalent francez al operei lui Buber este traducerea lui André Chouraqui, născut în Algeria în 1917, viceprimar al Ierusalimului sub Teddy Kollek și promotor de seamă al proiectelor interreligioase. Biblia lui a apărut între anii 1974–1979.² Traducerile sale din Noul Testament și Coran s-au bucurat de o primire bună, iar activitatea lui a fost favorizată de romancierul André Malraux și, dintre teologi, de Hans Urs von Balthasar. Traducerea din Vechiul Testament imită ebraica într-o măsură chiar mai mare decât Buber-Rosenzweig, Chouraqui născocind și mai multe cuvinte noi. De exemplu, „a fi furios” este *nariner*, de la nară: „a narina”. Ne putem închipui că lui Tyndale i-ar fi plăcut.

Paralele în limba engleză se pot găsi în opera lui Everett Fox și Robert Alter. Fox, ale cărui *Five Books of Moses* au apărut în 1983³, spune limpede că vrea să prezinte Biblia în „veșmânt englezesc, dar cu glas ebraic”. La fel ca Buber-Rosenzweig, redă frecvent presupusele „înțelesuri ale rădăcinii” verbale și repetă cuvintele atunci când se repetă și în ebraică: de exemplu în Geneza 32:20–21:

Căci își zicea el [Iacov]:

Voi șterge mânia de pe fața sa

Cu darul acesta care merge înaintea feței mele;

Pe urmă, când îi voi vedea fața

Poate îmi va ridica și mie fața!

Darul a trecut înaintea feței sale.

Dimpotrivă, potrivit lui Fox, în traduceri moderne „traducătorii sunt aparent preocupați să prezinte textul într-o engleză clară, modernă, idiomatică. De exemplu, ei [NEB] redau ebraicul *yissa fanai* [«îmi va ridica fața»] prin «mă va primi cu bunăvoință». NEB traduce *ideea* textului; dar totodată lasă sunetul pe *dinafară*, nereceptându-l în repetarea cuvintelor din familia *panim*“.⁴ (*Panim* este cuvântul ebraic pentru „față“.)

1. O anticipare a traducerii „imitative” moderne se vede în opera lui Castello, publicată în 1555 la Basel. Și el inventează cuvinte (în cazul lui franțuzești) pentru a capta caracterul străin al limbilor originare – bunăoară *arrière-femme* pentru „țitoare”. S-ar putea spune chiar că, în literalismul lui extrem, Aquila practica, la începutul erei noastre, traducerea imitativă.

2. V. André Chouraqui, *La Bible*, Desclée de Brouwer, Paris, 2003.

3. Everett Fox, *The Five Books of Moses*, Schocken Books, New York, 1983.

4. *Ibid.*, p. xi.

Fox are dreptate că pe majoritatea traducătorilor moderni îi preocupă ceea ce s-ar putea numi *forța* pasajelor, nu forma lor verbală; pe câtă vreme pe el îl preocupă forma, deși reușește să mențină un grad rezonabil de inteligibilitate în redare. Cum spune singur, munca lui e un omagiu adus Bibliei Buber-Rosenzweig, dar nu o imitație servilă a ei, fiind mai puțin extremă și opacă.

O versiune și mai impresionantă, care încearcă să ofere ceva din izul expresiilor idiomatice ebraice, îi aparține lui Robert Alter. El reușește să imite ebraica și concomitent să păstreze sensul, ca atunci când redă expresia *tohu vabohu* din Geneza 1:2 (KJV/AV „fără formă și gol”) prin „pustiire și pustietate”. Versiunea îi lasă senzația că sursa este o carte străină și îndepărtată, dar că citești totuși un text în engleză. Alter reține toate „și”-urile de la începutul propozițiilor, dar ele sună absolut natural, pentru că suntem obișnuiți cu ele din engleza folosită de King James. De fapt versiunea lui Alter e foarte apropiată de Biblia King James, pe care el o consideră cel mai bun model pentru traducători, datorită combinației între imitarea ebraicii și respectarea unui stil fluent. Dintre toți traducătorii biblici moderni, probabil că Alter se apropie cel mai mult de realizarea genului de versiune la care țintește traducătorul oricărei opere literare. Nu mai are mult până va traduce întreaga Biblie ebraică.¹

În afară de Alter, tentativele moderne de a imita ebraica nu mi s-au părut prea reușite, deși unele trăsături ale limbii se transpun foarte bine în engleză (ca utilizarea repetată a lui „și”). În egală măsură însă, foarte puțini traducători au reușit să redea *forța* textului într-o engleză modernă și proaspătă, în ciuda faptului că toate versiunile, ca NEB și chiar NRSV, pretind că asta fac. Doar un traducător foarte îndrăzneț ar izbuti să reconceptualizeze secțiuni întregi din text în engleza modernă, așa cum se procedează foarte frecvent în traducerile literare.

1. V. Robert Alter, *The Five Books of Moses: A Translation with Commentary*, Norton, New York, 2004; *Ancient Israel: The Former Prophets – Joshua, Judges, Samuel, and Kings – A Translation with Commentary*, Norton, New York, 2013; *The David Story: A Translation with Commentary of 1 and 2 Samuel*, Norton, New York, 1999; *Strong as Death is Love: The Song of Songs, Ruth, Esther, Jonah, and Daniel – A Translation with Commentary*, Norton, New York, 2015.

Reflectând la traduceri ale Bibliei din Antichitate până în prezent, patru elemente au legătură cu tema cărții de față, relația dintre Biblie și sistemele de credință:

Notele

În primul rând, până și cele dintâi versiuni reformate includeau note care explicau traducerea: traducătorii nu se mulțumeau cu simplul text. În Antichitate, versiunea lui Ieronim avea deja introduceri la multe cărți; în Evul Mediu majoritatea cititorilor întâlneau Biblia prin intermediul glosei, nu în stare naturală; iar traducători ca Tyn-dale au adăugat note întinse, cu caracter luteran. Probabil că notele i-au atras condamnarea ca eretic tot atât cât traducerea în sine: Tyn-dale a afirmat cu tărie doctrina îndreptării numai prin credință, în pasaje traduse adesea din Luther, și a atacat multe aspecte din ca-tolicismul contemporan. A mers atât de departe cu apărarea doctrinei îndreptării încât a lăudat înșelăciunile și minciunile patriarhilor ca izvorâte din credință și a susținut că până și omorul și tâlhăria sunt lucrări sfinte dacă le poruncește Dumnezeu:

Iacov l-a tâlhărit pe Laban, unchiul său: Moise i-a tâlhărit pe egipteni: și Avraam stă să-și omoare și să-și mistuie în flăcări propriul fiu: și toate astea sunt lucrări sfinte, căci s-au înfăptuit în credință, la porunca lui Dumnezeu. Furtul, tâlhăria și omorul nu sunt lucrări sfinte în ochii oamenilor lumesci, ci pentru cei care se încred în Dumnezeu. Ele sunt sfinte când le-a poruncit Dumnezeu.¹

În mod similar, traduceri ale lui Luther erau însoțite de note întinse, dar și de ilustrații (realizate de Lucas Cranach cel Bătrân).

De asemenea, toate traduceri catolice aveau note care căutau să le contrazică pe cele protestante și să arate consonanța Bibliei cu doctrinele catolice. Nimeni nu era dispus să lase textul să vorbească singur, nici măcar cei ca Luther, care susțineau că Scriptura este eminamente clară și totodată își este „interpretă sieși“ (*suae ipsius interpres*). Până și astăzi versiunile catolice ale Bibliei conțin întotdeauna note, oricât de minimale. Ediția catolică a RSV, de exemplu, avea note la pasaje ca acela unde se spune că Isus avea frați și surori, pretinzând că era vorba de rude mai îndepărtate, ori de frați vitregi

1. V. *Cambridge History of the Bible*, vol. 3, p. 146.

și surori vitrege – fiindcă a-i vedea ca frați și surori reali ar fi pus sub semnul întrebării doctrina fecioriei perpetue a Mariei, mama lui Isus. De cele mai multe ori notele Bibliei de la Ierusalim sunt doar informative, dar și ele (uneori chiar traducerea însăși) conțin aluzii la doctrine catolice ca și cum acestea ar transpărea din textul biblic. Matei 1:25 e tradus de obicei (de exemplu NRSV): „[Iosif] n-a avut relații conjugale cu ea până ce ea a născut un fiu“, însă JB redă verșetul: „cu toate că n-a avut relații conjugale cu ea, ea a născut un fiu“. În nota aferentă citim:

Litt. „și n-a cunoscut-o până în ziua când ea a dat naștere“. Textul nu face referire la perioada care a urmat și, luat ca atare, nu afirmă fecioria perpetuă a Mariei, presupusă totuși în alte locuri din evanghelii și mărturisită de Tradiția Bisericii.

Exprimarea ar putea fi etichetată ca neonestă. Traducerea e nefirească, iar nota dă impresia că altminteri evangheliile sprijină doctrina, ceea ce fac numai dacă referințele la frații și surorile lui Isus sunt citite în concordantă cu această notă. Din cauza suspiciunii față de lucrurile care se pot face cu ajutorul notelor abil formulate, traducătorii AV au fost instruiți să nu adauge alte note marginale în afara celor esențiale pentru explicarea textului ebraic sau grec. Chiar și această atitudine era într-un fel naivă, din moment ce nota „pur explicativă“ a cuiva este interpretarea tendențioasă a altcuiva.

Traduceri tendențioase

În al doilea rând, o caracteristică tipică a traducerii din perioada Reformei și unul dintre aspectele care le-a creat necazuri traducătorilor a fost traducerea anumitor termeni cruciali prin cuvinte care sprijină propria poziție teologică. Astfel, Tyndale traduce *ekklesia* (în tradițional tradus prin „biserică“) cu „congregație“ și *presbyteros* (tradus în mod tradițional prin „preot“) cu „bătrân“ – ambii termeni sabotând serios doctrinele catolice privind Biserica și preoția sacramentală. Până mult mai târziu, tocmai la începutul secolului al XVII-lea, revizorii versiunii King James erau instruiți explicit să evite asemenea opțiuni controversate: „se vor păstra vechile cuvinte eclesiastice. Astfel cuvântul «biserică» nu va fi tradus prin «congregație»¹. Bineînțeles, ceea ce e controversat pentru unii reprezintă pur și simplu un adevăr evident pentru alții; de fapt, majoritatea

1. *Ibid.*, p. 165.

specialiştilor în Noul Testament ar fi de acord cu Tyndale că *presbyteros* nu înseamnă „preot” – care în greacă este *hiereús*, cuvânt pe care Noul Testament nu îl foloseşte niciodată pentru nici o formă de slujire din Biserică.

Traducerile moderne încearcă să nu fie partizane, ci să redea cu vintele în contextul lor istoric. Cu toate acestea, unii bănuiesc de părtinire gravă până şi versiunile realizate în deplin consens, ca RSV, NRSV sau JB. Acum suspiciunea nu mai vine din partea catolicilor care ar descoperi dorinţa de promovare a prezbiterianismului, ci din partea evanghelicilor protestanţi conservatori, care cred că traducătorii moderni au năruit moştenirea lui Tyndale. În consecinţă, au apărut câteva traduceri declarat evanghelice, ca New International Version (NIV), care urmăresc să corecteze prejudecata „antiprotetantă” a altor versiuni. NIV, nemaipomenit de populară în Bisericile evanghelice din America de Nord şi Marea Britanie, nu e nici pe departe extremistă în soluţiile de traducere. Tendinţe partizane se văd mai curând în Good News Bible, care traduce *epískopoi kai diákonoi* (tradus de regulă prin „episcopi şi diaconi”) din Filipeni 1:1 cu „lideri bisericeşti şi ajutoare”; deşi foloseşte nestingherit „biserică”, termen care în zilele noastre nu mai are conotaţia de „Biserică Romano-Catolică”, pe care o avea pentru Tyndale, bunăoară. Nici măcar aceste versiuni protestante nu vor induce pe nimeni în eroare în ceea ce priveşte conţinutul Bibliei, iar catolicii n-ar trebui să le ocolească, după cum nici protestanţii n-ar trebui să stea la distanţă de JB/NJB: toate sunt traduceri responsabile, iar ideile partizane se ivesc doar ocazional.

Multe traduceri englezeşti ale Bibliei se explică prin numărul mare de vorbitori de engleză din lume: fiecare poate găsi o Biblie pe gustul său. În cazul altor limbi, opţiunile sunt mai puţine. În germană, pe lângă Luther, principala este „traducerea unităţii” (*Einheitsübersetzung*), o versiune ecumenică începută în 1980, dar folosită în principal de catolici, în ciuda faptului că se bazează pe un acord între protestanţi şi catolici. (La fel, franceza are o Traduction Oecuménique de la Bible, bazată pe Bible de Jérusalem.) În mai toate limbile scandinave există o singură traducere modernă, adesea cu certă valoare literară: noua Biblie suedeză, spre exemplu – Bibel 2000 –, a fost un proiect finanţat de stat şi s-a materializat pe parcursul multor ani, cu participarea multor specialişti. Adeseori, traducerea biblică a fost strâns legată de identitatea naţională, în special în cazul limbilor minoritare: este cazul traducerilor galeze (cea mai recentă încheiată în 1988 şi revizuită în 2004) şi al Bibliei slovene (1996), asociată cu

independența națională. Pentru piața evanghelică există de asemenea traduceri ale versiunii NIV în alte limbi.

Și „limbajul inclusiv“ poate fi văzut ca o utilizare tendențioasă a termenilor. Până în ultimii ani ai secolului XX, traducătorii în limbile care posedă gen gramatical au tins să utilizeze cuvinte ca „bărbați“, „frați“ sau „el“ incluzându-le și pe femei, afară de cazul când reieșea limpede contrariul: deci nu părea ciudat că Pavel se adresează adunării cu „fraților“, deși comunitățile aveau fără îndoială și multe femei. Însă mișcarea feministă a subliniat că, indiferent de intențiile unui autor sau traducător, destule femei se simțeau excluse de un asemenea discurs. În cazul lui „frați“, soluția simplă a fost traducerea prin „frați și surori“ (sau „surori și frați“): expresia nu schimba înțelesul textului, ci mai degrabă îl traducea mai exact. În engleză se ivesc totuși probleme în cazul substantivelor la singular, în special pentru că engleza nu are un cuvânt pentru „om“ în general, indiferent de sex – nu are un termen echivalent germanului *Mensch* sau olandezului *mens* (franceza suferă de aceeași problemă). O soluție este trecerea la plural: „bărbatul care“ devine „cei care“, iar „el“ devine „ei“, cum am văzut în psalmul 1.

Părerea mea e că, în ciuda atenției cu care versiuni ca NRSV îndeplinesc sarcina de a „elimina referințele de gen“ din text, problemele persistă. De exemplu, în Proverbe, cititorului/ascultătorului i se spune „fiule“ (v. Proverbe 1:8, 2:1; 3:1; 5:1 etc.) Opțiunea de traducere prin „copilul meu“ (NRSV) trece cu vederea tocmai faptul că literatura sapiențială se adresa adolescenților. Întrebarea fundamentală este următoarea: vrem să reconstruim un înțeles istoric, caz în care „fiul meu“ reprezintă singura opțiune serioasă, ori să traducem astfel încât textul să devină relevant pentru oamenii de azi? Dar, dacă optăm pentru al doilea răspuns, oare n-am fi îndreptățiți să schimbăm textul și mai mult? Cu alte cuvinte, chestiunea limbajului inclusiv ne aruncă în toiul unei dezbateri hermeneutice despre cum trebuie abordată Biblia și cât de departe se poate merge cu adaptarea sau emendarea ei pentru a o conforma unei agende moderne. Încă o dată, chestiunea de fond este potrivirea imperfectă între ceea ce pare a spune Biblia și ceea ce cred creștinii sau evreii moderni. Întrebarea este cum reacționăm la această lipsă de potrivire.

Stilul

În al treilea rând, o trăsătură comună celor mai multe traduceri biblice este stilul uniform al acesteia. Toate personajele din cărțile

istorice veterotestamentare vorbesc la fel; narațiunea însăși se ci-tește la fel, fie că e în Geneză, Regi sau Fapte. În versiunea King James, totul e scris într-un stil pe care vorbitorii de engleză îl recu-nosc imediat ca „engleză biblică”, pe când NEB aduce mai mult a ziar modern; însă nu variază de la o carte la alta, pentru că totul trebuie să sune ca engleza modernă. Doar Biblia de la Ierusalim (și NJB) variază stilul pentru a-l adapta în funcție de carte, dar, chiar și acolo, textul e „modern” la modul standard, nefiind vreodată nici arhaizant, nici avangardist. Traducerile pe care le-am numit „imitative” (Buber, Chouraqui, Fox, Alter) creează un stil distanțat de limbile moderne, dar distanțat în mod uniform. Nici o traducere citită până acum nu comunică senzația că ebraica a evoluat de-a lungul timpului, ori că unii autori neotestamentari știau greacă mai bine decât alții. Dacă ar face-o, ne-am aștepta ca unele părți din Vechiul Testament să fie ușor arhaice în comparație cu altele, iar în Noul Testament unele cărți (Marcu, de exemplu, și în special Apocalipsa) să fie transpuse într-o limbă incorectă gramatical. Dar nu se procedează niciodată așa.

Mie mi se pare că ar merita încercat să traducem mai variat măcar o parte din Biblie. Ar comunica impresia – descurajată de actuala practică de traducere – că Biblia e mai degrabă o colecție de cărți, nu o singură scriere uniformă. În unele cazuri efectul ar fi impresionant. De pildă, Luca 1–2, povestirile despre nașterea lui Ioan Botezătorul și Isus sunt scrise într-o greacă ce mimează stilul cărților istorice din Septuaginta, pe când restul Evangheliei lui Luca e într-o greacă acceptabilă, destul de stilizată, proprie timpului său. Dacă primele două capitole s-ar traduce în „engleza biblică” din KJV/AV, iar restul în engleza modernă, contrastul ar fi foarte izbitor. La fel și impresia că primele două capitole sunt un fel de basm popular sau mit în com-parație cu narațiunea istorică „firească” din restul evangheliei. Poate asta i-ar tulbura pe cei care cred în veracitatea istorică a narațiunilor copilăriei, deci o traducere pe baza diferențelor stilistice din evan-ghelie s-ar putea dovedi oarecum subversivă: probabil e unul dintre motivele pentru care nici nu s-au întreprins asemenea experimente.

Influența versiunilor anterioare

În sfârșit, probabil mai multă atenție ar trebui acordată efectului exercitat de traduceri mai timpurii asupra celor mai recente. Fe-nomenul e mai ușor observabil în engleză și germană, unde prezența coplesitoare a versiunii King James și a Bibliei Luther face ca versi-u-nile noi să fie comparate nu cu textele din limba originală, ci cu aceste

predecesoare de seamă. În Marea Britanie nu rareori auzi că o anumită versiune modernă „a schimbat formularea din Biblia King James“, de parcă ar fi o traducere modernă a versiunii King James, nu una bazată pe textele originale ebraice, aramaice și grecești. Dacă „glasul susurat, lin“ (1 Regi 19:12) pe care-l aude Ilie a devenit în NEB „un sunet de vuiet adânc“, atrăgând uneori disprețul criticilor, asta s-a întâmplat fiindcă traducătorii au crezut că această traducere e mai potrivită pentru expresia ebraică *qol demamah daqqah*, nu o modalitate mai bună de a reda „glas susurat, lin“ din KJV. Nu încape vorbă, aici NEB pierde complet poezia din AV, însă transpune mai bine ebraica, și astfel și-a atins obiectivul. (În realitate, eu mă îndoiesc că asta înseamnă expresia ebraică, și prefer „un sunet de liniște curată“ din NRSV – dar nu pentru că ar fi o expresie mai plastică.)

Acestui argument i se poate opune rezistență doar pe baza teoriei inspirației divine a versiunii King James. Pe lângă cei care insistă că KJV/AV are o valoare literară superioară versiunilor moderne (lăsând deoparte fidelitatea față de original), mai există și „fundamentaștii versiunii King James“, care cred realmente că traducătorii au fost inspirați de Dumnezeu, așa cum au crezut unii în inspirația Septuagintei, iar apoi a Vulgatei. Mai multe organizații, ca Dean Burgon Society în SUA și Trinitarian Bible Society în Marea Britanie, susțin că KJV/AV este cea mai exactă traducere dintre toate; însă există o mișcare populară „King James Only“, care merge mai departe și crede că versiunea e inspirată și fără greșală într-o măsură mai mare chiar decât textele originare în ebraică, aramaică și greacă. Ca ilustrație, iată un anunț văzut la avizierul unei biserici din Charlotte, Carolina de Nord:

ATENȚIE, CREȘTINI!

V-ați săturat să-l auziți pe pastor corectând cuvântul lui Dumnezeu păstrat (versiunea autorizată King James) după greacă sau alte traduceri?

V-ar interesa participarea la o biserică baptistă biblică din zona Charlotte?

Dacă da, sunați la 394-8051
Tommy H. Heffner, Pastor
Bible Believers Baptist Church
3608 Dick Road, Charlotte, NC 28216#

Aproape că am putea interpreta anunțul ca pe o insinuație că Noul Testament grecesc ar fi o traducere a versiunii King James. Citit cu ceva mai multă indulgență, e clar că originalul grecesc și alte traduceri în afară de KJV/AV au mai puțină autoritate decât traducătorii King James. În această optică, KJV/AV constituie Biblia „adevărată“.

O pagină pe Internet, Bible Believers' Church Directory, pretinde că KJV/AV este „cuvântul lui Dumnezeu desăvârșit și infailibil. Versiunea autorizată păstrează înseși cuvintele lui Dumnezeu în forma în care a dorit el să fie reprezentate în limba universală a acestor zile de pe urmă: engleza.”¹

Spus cât mai blând cu putință, poziția e dificil de susținut. Ce-ar trebui să facă cei care nu știu engleză? Pesemne au nevoie de traduceri ale KJV/AV în limba lor. Am văzut că insistența pe formularea exactă a textului biblic – mai ales a Noului Testament, care există în atâtea manuscrise variate – este problematică; a încerca așa ceva cu formularea din KJV/AV, în afară de cazul când studiem această versiune ca document din perioada Tudori/Iacob, e o inițiativă hazardată.

În culturile unde o anumită Biblie vernaculară nu a fost atât de influentă, în Franța, de pildă, contrastul cu versiunile anterioare nu e atât de evident; însă în Marea Britanie și în America de Nord șocul traducerilor noi constituie un obstacol considerabil în calea receptării lor. Probabil fenomenul se va atenua cu timpul, pe măsură ce generațiile cresc cu NRSV, de exemplu, și nu mai sunt sensibile la diferențele față de KJV/AV. Însă faptul rămâne un *memento* important: pentru toată lumea, cu excepția majorității bibliștilor, consacrarea unei traduceri ca autoritară face parte din esența credinței, iar acest fapt poate induce în eroare. Dacă relația credinței cu Biblia este foarte complexă, atunci nu este corect să definim Biblia în funcție de o singură traducere.

Lunga și sinuoasa poveste a traducerii biblice ridică deci probleme cu privire la Biblie și credință. Trebuie să ne întrebăm în ce scop, dar și pe baza căror principii traducem Biblia. Traducătorii versiunii King James nu erau interesați de valoarea literară, ci doreau să comunice cât mai exact cu putință ceea ce credeau a fi Cuvântul lui Dumnezeu; numai întâmplarea a făcut ca epoca regelui Iacob să se dovedească o perioadă critică pentru evoluția limbii engleze și ca versiuni anterioare, de pildă Tyndale și Coverdale, să stabilească un standard al valorii literare. Însă toate versiunile moderne au năzuit să fie opere literare și religioase totodată și orice traducător competent se străduiește să facă dreptate atât textului original, cât și limbii în care traduce. Până foarte recent, aproape toți traducătorii au fost inspirați, de asemenea, de credința religioasă. Perspectiva credinciosului asupra Bibliei va fi tratată în capitolul dedicat concluziilor.

1. V. discuția în Campbell, *Bible*, pp. 264–270.

În prefața versiunii King James, traducătorii au dat expresie sentimentelor trăite de nenumărați cititori de-a lungul a două milenii:

Nu e doar o armură, ci un întreg arsenal de arme de atac și de apărare; cu ajutorul căruia am putea să ne mântuim pe noi înșine și să punem vrăjmașul pe fugă. Nu e o plantă medicinală, ci un arbore, ori mai bine zis un întreg paradis de pomi ai vieții, ce dau rod lună de lună, iar rodul său e pentru hrană, iar frunzele sale pentru tămăduire. Nu e un vas de mană, ori o ulcică de untdelemn, care erau doar spre amintire, sau cât să mănânci o dată, de două ori, ci ca o revărsare de pâine cerească îndestulătoare pentru o oaste întreagă, oricât de mare; și ca o pivniță plină de vase cu untdelemn; prin care tuturor nevoilor noastre li se va purta de grijă și datoriile noastre vor fi șterse. Într-un cuvânt, e o Cuhnie [cămară] cu bucate hrănitoare împotriva tradițiilor mucezite [stătute]; prăvălia unui doctor (așa-i spune Sfântul Vasile) cu leacuri ce păzesc împotriva ereziilor otrăvite, un pandect de legi folositoare împotriva duhurilor răzvrătite, o vistierie cu nestematele cele mai de preț împotriva cunoștințelor sărăcicioase; În sfârșit, un izvor ce țâșnește apă curată spre viața veșnică.¹

Thomas Cranmer (1489–1556) descriese în chip asemănător Biblia drept „izvorul și fântâna adevărului”². Pentru astfel de cititori, iudei sau creștini, citirea Bibliei e o încântare și o desfătare, o ocupație care le hrănește credința și îi ajută la vreme de restriște.

Alții găsesc unele părți, ori chiar toată Biblia, ca fiind întunecate și plictisitoare. Îl resping pe Dumnezeu din Biblia ebraică ca pe un tiran aprig și neînduplecat, iar mesajul neotestamentar al mântuirii prin Isus Cristos li se pare sectar și, nici mai mult, nici mai puțin, deprimant. „Noul ateism”, cum am văzut la începutul volumului,

1. *The Translators to the Reader* (compus de Miles Smith).

2. Thomas Cranmer, *A Fruitful Exhortation to the Reading of Holy Scripture*, publicată în *First Book of Homilies*, ediția cea mai recentă fiind SPCK, London, 1908. Vezi utilizările date acestei imagini în John Muddiman, *The Bible: Fountain and Well of Truth*, Blackwell, Oxford, 1983.

respinge fără drept de apel Biblia ca nefiind altceva decât o simplă antologie de texte.

Confrunțați cu reacții atât de contradictorii față de Biblie, putem să-i susținem și să-i apărăm în mod rațional statutul și autoritatea? În practică, printre evrei și creștini se manifestă un evantai larg de perspective asupra Bibliei. La un capăt se găsește o lipsă de interes „liberală“, ori chiar ostilitate față de textele biblice – ca reprezentante ale religiei iudaice sau creștine în trecut, dar acum perimate. Poziția nu e prea departe de respingerea Scripturii de către „Noul ateism“. Se scoate în evidență natura violentă a unor secțiuni din Vechiul Testament (cartea lui Iosua, de pildă) și se crede că mesajul privind doar mântuirea credincioșilor, întâlnit pe alocuri în Noul Testament, e limitat și neatrăgător. Puține afirmații publice exprimă această atitudine, însă unele biserici și sinagogi nu prea țin Biblia în mare cinste: trebuie citită în cultul public, fiindcă așa e datina, dar asta nu exercită multă influență asupra convingerilor personale, derivate în mare măsură din consensul secular. La celălalt capăt al spectrului stă fundamentalismul, care presupune că în Scriptură nu se găsește decât adevăr și tot ce crede și face creștinul trebuie să fie dictat numai de precepte biblice. (Fundamentalismul de acest tip e rar în iudaism, pentru că nici un tip de iudaism nu privește Biblia ca pe unica autoritate.) Am întâlnit deja aceste atitudini extreme când am trecut în revistă istoria Bibliei.

Majoritatea creștinilor și evreilor, ca de altfel aproape toate pozițiile interesante din ambele credințe, se situează între aceste două extreme. Cei mai mulți aderenți din ambele credințe admit că, pe de o parte, Biblia constituie în religia lor un element esențial ce nu poate fi pur și simplu ignorat; și, pe de alta, că nu e un compendiu complet a tot ce trebuie crezut, deci relația Bibliei cu credința care îi recunoaște (sau credințele care îi recunosc) autoritatea trebuie să fie oarecum mai complicată decât gândesc fundamentalistii. În acest capitol final voi lua în considerare câteva aspecte ale relației dintre Biblie și credință. Mă voi concentra în principal asupra creștinismului, însă voi încerca să remarc asemănările și deosebirile dintre cele două credințe, acolo unde ies în relief. Ca în tot restul cărții, nu presupun că cititorii sunt credincioși, ci doar că locul Bibliei în credința religioasă li se pare vrednic de atenție.

Odată ce privim dincolo de fundamentalism, constatăm că credințele și practicile creștinilor și evreilor nu corespund exact Scripturilor la care fac ei apel. În termeni generali, Biblia este opera evreilor și a creștinilor: o rațiune necesară, dar nu suficientă, desigur, pentru care este cartea lor sfântă. Însă în detaliu, religiile actuale nu sunt scripturare la modul literal. Nimeni nu ar putea prevedea actuala evoluție a Bisericii și a Sinagogii pornind doar de la Scriptură. Biblia nu poate fi reconstruită pornind de la iudaismul sau creștinismul modern. Biserica a canonizat Vechiul și Noul Testament ca documente oficiale ale unui sistem de credință diferit – în moduri subtile și mai puțin subtile – de sistemul pe care-l atestă textele însele, cu toate că îl percepe ca fiind același. De aici se nasc multe probleme. Nu e greu de demonstrat (cum a făcut bunăoară Geza Vermes¹) că Isus pe care îl întâlnim în Noul Testament nu e în mod manifest întruparea celei de-a Doua Persoane a Treimii. Această descriere a lui reflectă o modalitate ulterioară de a-i înțelege identitatea: iar argumentul că el este de fapt a Doua Persoană a Treimii are nevoie de un lung șir de raționamente ce ies din sfera gândirii biblice. De una singură, Biblia nu va produce o credință trinitară complet dezvoltată, deși nu e incompatibilă cu ea. Iudaismul și creștinismul au credințe a căror prezență în Biblie poate fi dovedită, cel puțin pentru stadiul incipient, de exemplu că există un singur Dumnezeu, creatorul a toate. Acest element e fundamental atât în credința creștinilor, cât și a evreilor și nu încapă îndoială că Biblia îl afirmă. Însă, chiar și aici, premisele pe fondul cărora avea sens această credință biblică (o lume cu numeroși zei cu un caracter moral variabil) nu sunt proprii religiilor în forma lor mai târzie, clasică. Monoteismul modern iudaic sau creștin nu se poate revendica doar din textul biblic: el se bazează pe secole de reflecție filozofică în ambele religii.

În privința formelor de slujire în Biserică, Noul Testament ne arată că primele Biserici nu erau deloc anarhice, ci aveau o organizare proprie. Pe de altă parte, este cu neputință să reconciliem diferitele tipuri de slujire prezente în zorii creștinismului cu schema ierarhică ulterioară episcop–preot–diacon. A crede altceva înseamnă a te complăce într-o formă de mitologie ecleziastică. Insistența pe originea apostolică a acestei structuri ierarhice intră în opoziție cu o abordare

1. V. Géza Vermes, *Christian Beginnings: From Nazareth to Nicaea*, AD 30–325, Allen Lane, London, 2012.

rezonabilă a Bibliei. În același fel, se poate spune că papalitatea are un foarte incert fundament în Scriptură, în sensul existenței faimosul text din Matei 16:18: „Tu ești Petru, și pe această piatră voi zidi Biserica Mea”; însă nici o interpretare a acestui verset n-ar fi prezis instituția de acum, nici autoritatea pe care o are asupra credincioșilor.¹

GENURILE LITERARE BIBLICE

Dificultatea folosirii Bibliei în comunitățile iudaice și creștine trece dincolo de lipsa potrivirii exacte între religie și textul biblic. O problemă este varietatea genurilor literare din Biblie, multe dintre acestea nefiind apte pentru transmiterea preceptelor doctrinare sau etice. De exemplu, atât în cazul textelor narative, cât și al celor poetice (Psalmii), se pune problema integrării lor într-o carte religioasă autoritară, având în vedere că, în genere, ele nu dau sentențe sau sfaturi: cărțile narative deapănă povestea lui Israel sau a lui Isus, pe când Psalmii îl laudă pe Dumnezeu, ori meditează nedogmatic la viața omenească.

În iudaism, strategia predominantă a fost tratarea tuturor cărților scripturale ca *torah*. Nu doar Pentateuhul, ci toate cărțile canonicului biblic trebuie folosite pentru a-i învăța pe evrei să trăiască o viață dreaptă, deși cuprind și sfaturi înțelepte pentru neevrei. Atenția cade însă pe practicarea religiei, până și profeția și psalmodia fiind asimilate acestui model.

În creștinism, abordarea tradițională a insistat pe caracterul profetic, orientat spre viitor, al Bibliei ebraice, văzând în ea o prefigurare a lui Cristos. Strategia a fost aplicată inclusiv la Pentateuh, la cărțile sapiențiale și la Psalmi, tratându-i pe David și Solomon (presupuii autori ai Psalmilor și ai textelor sapiențiale) ca pe niște profeți. Exegeza se concentrează asupra profeției mesianice în tot Vechiul Testament și apoi pe explicarea acesteia de către cel Nou.

Nici una dintre religii nu neglijează alte aspecte ale Bibliei: evreii s-au interesat de profeție, iar creștinii, de lege și învățătura etică. Însă accentul principal s-a pus diferit, respectiv pe *torah* și pe profeție.

1. Pe parcursul cărții am făcut de câteva ori referire la organizarea Bisericii nu fiindcă așa crede că e o chestiune foarte importantă, ci fiindcă acest aspect dezbină adeseori Bisericile, așadar are importanță în practică.

Am subliniat marea varietate a genurilor în Biblie, care, după părerea mea, ar trebui să ne descurajeze să-l favorizăm pe unul în detrimentul celorlalte. În cazul Bibliei ebraice asta înseamnă să relevăm în ce fel oglindesc cărțile biblice aspecte diferite din viața Israelului antic, care sunt cât se poate de concrete, neputând fi reduse la niște șabloane. În cazul Noului Testament, studiul genurilor literare ne face atenți asupra contextului istoric al evangheliilor, Faptelor, epistolelor și Apocalipsei. Totodată, această abordare trasează limite clare de demarcație între doctrinele expuse în diferite narațiuni, în propovăduirea lui Isus sau în cea a lui Pavel. Diferitele genuri nu pot fi considerate ca exemple ale unui aceluiași tip de literatură, ci își păstrează originalitatea. Analiza fiecărui gen ne edifică asupra tipului de informații pe care-l vom putea extrage din fiecare carte. Psalmii nu proclamă legi și Proverbele nu fac profeții; narațiunile Pătimirii lui Isus din evanghelii nu formulează dogme, iar epistolele lui Pavel, prilejuate de probleme particulare din Biserica primară, nu stabilesc reguli pentru toate epocile. Sensibilitatea la diferențele dintre genurile literare e poate cea mai importantă consecință a acceptării unei atitudini critice față de Biblie și ne condiționează așteptările privitoare la ce vom obține din lectura ei.¹

PSEUDOEPIGRAFIA

O altă chestiune importantă este prezența cărților atribuite altcuiva decât autorului real și a gradului de autoritate deținut de aceste cărți. Pentru cea mai mare parte a Vechiului Testament, chestiunea e minoră. Se poate spune că Psalmii îi sunt atribuiți lui David ca unui fel de protector antic al psalmodiei, nu ca o pretenție deliberată (și prin urmare falsă) la paternitatea literară. Daniel e mai deconcertant, deoarece pretinde că vine din perioada exilului (secolul al VI-lea î.Cr.), când aproape toți cercetătorii consideră că a fost scris în secolul al II-lea î.Cr., în timpul persecuțiilor lui Antioh IV Epiphanes. Însă în Noul Testament problema paternității scrierilor devine spinoasă dacă luăm în considerare că epistolele lui Iacov, Ioan și Petru, precum și o parte dintre cele atribuite lui Pavel sunt, în realitate, pseudoepigrafe. Faptul pare să le micșoreze autoritatea, întrucât epistolele pseudoepigrafe emit cu siguranță cel puțin o pretenție falsă.

1. V. discuția mea pe această temă în Barton, *The Nature of Biblical Criticism*.

După cum am văzut, cine susține că textele pseudoepigrafe au autoritate se poate eschiva de la această concluzie prin câteva modalități. Una constă în a afirma că, la vremea scrierii textelor respective, societatea va fi avut alte convenții literare decât cele de azi, astfel că o falsă atribuire era mai puțin reprobabilă. Însă pseudoepigrafia reprezintă categoric o problemă pentru orice persoană care ține la adevărul literal al Bibliei. Strategia obișnuită a celor ce doresc să mențină o doctrină extrem de strictă a autorității scripturare este să nege că textele în cauză sunt pseudoepigrafe, însă uneori e nevoie de multă ingeniozitate argumentativă care subminează credibilitatea concluziilor. În cazul epistolelor pastorale (1 și 2 Timotei, Tit), de exemplu, nu pare plauzibil că Pavel, acum bătrân, își va fi schimbat stilul scrierii atât de mult, încât să scrie textele în cauză, care intră în contradicție flagrantă cu celelalte epistole mai importante ale lui. Acesta este genul de explicație pe care trebuie să-l dea acela care dorește să le apere autenticitatea.

După cum am văzut, autoritatea cărților neotestamentare a fost acceptată treptat în Biserică, fără prea multe declarații oficiale. Când apar, documentele oficiale care enumeră cărțile canonice afirmă ceea ce la momentul respectiv constituia deja norma pentru majoritatea creștinilor. Cărțile Noului Testament (contrar a ceea ce se pretinde adesea) n-au fost selectate dintr-un corpus mai mare, ci și-au impus autoritatea fără zarvă. În aproape toate cazurile, cărțile care nu au dobândit statut canonic sunt mult mai târzii decât cele devenite canonice; în plus cărțile necanonice nu au cunoscut niciodată o utilizare largă. Au existat câteva cărți care ar fi avut șanse să intre în canon, precum *Păstorul* și *Barnaba*, prezente în unele manuscrise foarte vechi ale întregului Noul Testament, de exemplu *Codex Sinaiticus*. Ideea că asemenea opere nu erau „apostolice” (ceea ce argumentează *Canonul muratorian* în cazul *Păstorului*) presupunea că scrierile aflate acum în Noul Testament sunt. Însă la momentul respectiv nimeni nu știa realmente asta – e o deducție pe baza statutului lor deja acceptat.

Pseudoepigrafia în Biblia ebraică creează o problemă pentru iudaismul ortodox, cel puțin în măsura în care afectează Pentateuhul: afirmația că nu Moise a compus Pentateuhul atrage după sine concluzia că „Tora nu e din cer”, iar această idee e eretică. În mod paradoxal, textul nu afirmă și nici măcar nu insinuează paternitatea literară mozaică a Pentateuhului, spre deosebire de atribuirea cel puțin a unor psalmi lui David și a cărților Proverbelor și Ecleeziastului (*Qohelet*) lui Solomon. Însă evreii ortodocși privesc în general acuza de pseudoepigrafie ca pe o calomnie antiiudaică, ba chiar antisemită a Bibliei,

scornită de cercetătorii creștini. (Spinoza, unul dintre primii care a argumentat acest lucru, e considerat un renegat al iudaismului.) Reforma și evreii liberali tind să fie ceva mai puțin preocupați de autenticitatea cărților biblice. Una dintre criticile aduse de iudaismul ortodox mișcării britanice Masorti și fondatorului ei, Rabinul Louis Jacobs (1920–2006), este că, deși practică iudaismul într-o formă ortodoxă, se arată deschis față de critica biblică, negând astfel că Tora e venită din cer.

DOUĂ TESTAMENTE?

Am văzut că relația dintre Testamente le face mereu probleme creștinilor. Vechiul Testament e validat, însă Noul Testament îi aduce adăugiri care îi schimbă înțelesul pentru cititorii creștini. E vorba de chestiunea mai vastă a raportului dintre ceea ce credeau creștinii și ceea ce credeau evreii înainte de nașterea lui Isus. Creștinismul are un caracter dialectic, fiind marcat de tensiune între vechi și nou, evidentă în relația lui cu Biblia. Dialectica se acutizează în gândirea luterană și în alte cercuri influențate de Luther: spre deosebire de Calvin și Zwingli, Luther vedea o disjuncție netă între Lege și Evanghelie, simbolizată de contrastul dintre Testamentul Vechi și cel Nou. Suprasolicitarea acestui contrast conduce la marcionism (de care luteranii sunt bănuți adesea), însă minimalizarea lui poate rezulta într-o formă de creștinism „legalist” care interpretează Noul Testament la fel ca pe cel Vechi, în principal ca pe un repertoriu de legi care trebuie respectate. (Uneori catolicii sunt suspecți de așa ceva, la fel de nedrept ca în cazul protestanților.) Echilibrul e extrem de greu de menținut. Creștinismul revendică o continuitate cu Israelul de dinaintea lui Isus, închinându-se la același unic Dumnezeu și venerând Biblia ebraică; concomitent, pretinde că aduce ceva nou, vorbind de o intervenție a aceluiași Dumnezeu al lui Israel în istoria umană.

Relația Vechiului Testament cu cel Nou se află așadar în inima teologiei creștine, dar nu e o doctrină clară, ci mai degrabă o enigmă, un paradox. Creștinii afirmă despre ea lucruri ce par a fi – și poate sunt într-adevăr – ireconciliabile. Crezurile creștine spun că Dumnezeu „a grăit prin profeți”, o afirmație că Vechiul Testament este încă important; totuși, centralitatea lui Isus Cristos ca „Fiul unul născut al Tatălui” întrece evident tot ce au spus profeții despre Mesia. Istoria utilizării creștine a Vechiului Testament este o istorie

a încercărilor – mai mult sau mai puțin abile – de a face textul să spună lucruri pe care nu le spune, de a-l conforma ideilor noi din Noul Testament și din învățătura ulterioară a Bisericii. Nici o legitimare netă și lipsită de echivoc a Vechiului Testament nu ține cont de acest paradox.

O contradicție (sau un paradox) în atitudinea creștinilor față de vechi și nou am mai observat în faptul că, inițial, revelația creștină în Cristos a fost considerată o inovație semnificativă în raport cu revelația primită de Israel, însă revelația în Cristos a devenit curând o „tradiție“, respectată pentru caracterul ei venerabil. Un fenomen obișnuit, bineînțeles, și în alte domenii, dar mai ales în religie, unde mișcările noi impresionează inițial prin noutate, dar apoi se proclamă vechi și bine statornicite. Să ne gândim, de exemplu, la mișcarea franciscană, o inovație entuziastă, devenită tradiție venerabilă pe parcursul generațiilor succesive. Aceeași dinamică afectează și relația dintre Vechiul și Noul Testament în gândirea creștină. Pe un lider ca Marcion, noutatea scrierilor creștine (în special a celor pauline) îl atrăgea atât de tare încât a abolit Vechiul Testament ca autoritate pentru propriii adepți, pe câtă vreme alți învățători au accentuat continuitatea între cele două corpusuri de scriere și gândire.

INSPIRAȚIA

Cartea de față nu a zăbovit asupra ideii de inspirație divină a Bibliei. În parte fiindcă principalul meu obiectiv a fost să explic cum a luat naștere Biblia, cum a fost înțeleasă de-a lungul veacurilor și cum i-am putea gândi astăzi elementele. În parte și fiindcă în Biblia propriu-zisă afirmarea inspirației divine apare mai puțin decât se crede îndeobște. În Biblia ebraică se spune că anumiți oameni sunt inspirați de Dumnezeu, în particular profeții, inclusiv Moise, dar nu și cărțile. Biblia ebraică nu pretinde nicăieri că Pentateuhul e inspirat de Dumnezeu – de fapt nici că l-ar fi scris Moise. În mod similar, cărțile neotestamentare nu pretind nicăieri că ar fi inspirate. Pasajul fundamental în ceea ce privește ideea inspirației textelor (nu a indivizilor) este 2 Timotei 3:16–17 (v. Introducerea):

Toată Scriptura este insuflată de Dumnezeu [sau: Toată scriptura inspirată de Dumnezeu este și] și de folos ca să învețe, să mustre, să îndrepte, să dea

înțelepciune în neprihănire, pentru ca omul lui Dumnezeu să fie desăvârșit și cu totul destoinic pentru orice lucrare bună.¹

După câte s-ar presupune, „Scriptură“ aici se referă la Vechiul Testament, afară de cazul când, la momentul compunerii epistolei 2 Timotei o parte din materialul neotestamentar avea deja această denumire (cf. 2 Petru 3:16, ce pare să numească Scriptură epistolele lui Pavel: „În ele sunt unele lucruri greu de înțeles, pe care cei neștiutori și nestatornici le răstălmăcesc ca și pe celelalte Scripturi“.) „Inspirat“ – literal „suflat de Dumnezeu“ – pare a sugera că Dumnezeu este autorul cărților biblice într-un mod necertificat de Biblia propriu-zisă. În iudaism, cărțile Bibliei ebraice au fost văzute în mod obișnuit ca date de duhul lui Dumnezeu, deși mecanismul nu este detaliat.

În ciuda penuriei de referințe în textul biblic, creștinii au descris adeseori Biblia ca rezultatul inspirației divine. Foarte recent, termenul a fost reluat într-un opuscul publicat în 2014 de Comisia Biblică Pontificală și intitulat *Inspirația și adevărul Sfintei Scripturi: Cuvânt care vine de la Dumnezeu și vorbește despre Dumnezeu pentru a mântui lumea*. Documentul argumentează că autorul ultim al Scripturii este Dumnezeu, dar că scriitorii diverselor cărți (iar în unele cazuri indivizii care au întocmit izvoarele din care s-au inspirat cărțile) sunt, de asemenea, autori adevărați. Se face referire la *Dei Verbum*, document al Conciliului Vatican II citat în Introducere, care afirmă că „pentru redactarea cărților sfinte, Dumnezeu a ales oameni și s-a slujit de ei lăsându-le uzul capacităților și puterilor proprii, pentru ca, acționând el însuși în ei și prin ei, aceștia să scrie ca adevărați autori tot ceea ce voia el și numai aceea“. În consecință, „inspirația“, spun autorii documentului *Inspirația și adevărul Sfintei Scripturi*, „ca activitate a lui Dumnezeu se referă direct la autorii umani: aceștia sunt personal inspirați. Dar și scrierile compuse de ei sunt numite apoi inspirate.“² „Concluzia generală“ observă:

Dacă, pe de o parte, există conștiința deplină că aceste scrieri au fost compuse de autori umani, care le-au marcat cu genialitatea lor literară, pe de altă parte, le este recunoscută o calitate divină cu totul specială, în mod variat atestată de textele sacre și în mod variat explicată de teologi în cursul istoriei.³

1. În 2 Petru 1:21 citim, de asemenea, că „nicio prorocie n-a fost adusă prin voia omului; ci oamenii au vorbit de la Dumnezeu, mânați de Duhul Sfânt“.

2. *Inspiration and Truth*, p. 2. [În românește din Comisia Biblică Pontificală, *Inspirația și adevărul Sfintei Scripturi*, nr. 5, traducere de M. Pătrașcu, Editura Sapientia, Iași. Disponibil la www.magisteriu.ro – n.tr.]

3. *Ibid.*, p. 157.

Într-o afirmație uluitoare, autorii susțin că: „Un exemplu tipic al acestui fapt este Evanghelia după Ioan, despre care se spune că fiecare cuvânt manifestă stilul lui Ioan și în același timp comunică fidel ceea ce a spus Isus”¹. Cum le poate face pe amândouă, s-ar putea întreba cineva? (Și să fie oare ezitanta frază „se spune că manifestă” un semn de distanțare a Comisiei de enunțul cu pricina?)

Asta ilustrează un al doilea paradox: dificultatea de a susține o doctrină strictă a inspirației scripturare, dată fiind certitudinea că Biblia este în mod concret un document uman. Autorii documentului *Inspirația și adevărul Sfintei Scripturi* nu doresc să afirme că Dumnezeu a trecut pur și simplu peste autorii umani, folosindu-i ca simpli scribi care să copieze întocmai cuvintele sale. Astfel de teorii au existat: în secolul al XVII-lea, teologul luteran J.A. Quenstedt (1617–1688) a argumentat că scriitorii biblici au furnizat doar „pana și cerneala” – Dumnezeu le-a dictat toate cuvintele:

Duhul Sfânt nu doar că a inspirat în profeți și apostoli cuprinsul și sensul conținut în Scriptură, ori înțelesul cuvintelor, astfel încât aceștia să poată, din liberă voință, îmbrăca și împodobi aceste gânduri cu stilul și cuvintele proprii, ci Duhul Sfânt efectiv a dat, inspirat și dictat cuvintele însele și absolut fiecare termen în parte.²

Traducătorii KJV/AV îmbrățișau o teorie similară. După ce au descris Scriptura ca pe „un izvor ce țâșnește apă curată spre viața veșnică”, continuă:

Și ce minunăție: deci originalul e din cer, nu de pe pământ; autorul e Dumnezeu, nu omul; cel care dictează, Duhul Sfânt, nu inteligența Apostolilor sau a Profeților; scriitori sacri, precum au fost sfințiți din sânul mamei și înzestrați cu o porție aleasă de Duh al lui Dumnezeu.³

Astăzi teoriile dictării automate au căzut în desuetudine: până și creștinii foarte conservatori admit că scriitorii biblici au avut o contribuție intelectuală proprie. Însă acceptarea acestui fapt îngreunează posibilitatea de a accepta erorile Bibliei, lucru pe care conservatorii biblici sunt interesați să îl evite cu orice preț. Adesea conservatismul biblic este identificat cu înțelegerea *literală* a Bibliei, dar în realitate privește mai mult *ineranța*⁴ și uneori va accepta o lectură

1. *Ibid.*, p. 5.

2. J.A. Quenstedt, *Theologia didacticopolemica*, 1685, 1:72; citat în J.K.S. Reid, *The Authority of Scripture: A Study of the Reformation and Post-Reformation Understanding of the Bible*, Methuen, London, 1957, p. 85.

3. V. nota 1 *supra*.

4. V. Barr, *Fundamentalism*, pp. 40–55.

metaforică dacă aceasta va păstra adevărul textului – așa cum procedau Origen și cei care l-au urmat. Unii creștini conservatori cred într-adevăr că, din moment ce Geneza 1–2 spune că lumea a fost creată în șase zile, înseamnă că negreșit așa a fost – o interpretare literală. Mulți alți conservatori susțin totuși că aici „zi“ nu desemnează literalmente o perioadă de douăzeci și patru de ore, ci un interval de timp mult mai lung. De vreme ce Dumnezeu i-a inspirat pe scriitorii sacri, aceștia nu aveau cum să greșească; și de vreme ce știm că lumea s-a format și viața a evoluat de-a lungul a miliarde de ani, probabil că asta vrea să spună Geneza. Problema aici este ineranța, nu literalismul. Textul poate fi interpretat în multe feluri, dar nu citit ca afirmând ceva ce știm că nu e adevărat. Adesea am auzit creștini negând că lumea a fost făcută în șase zile, dar insistând că au existat șase *perioade* în crearea ei și chiar că știința sprijină această idee – orice, numai să nu insinueze că Geneza pur și simplu greșește.

Mie mi se pare că adeseori afirmarea inspirației divine induce grav în eroare, întrucât pare să implice o teorie a dictării – căci în ce fel ar putea un text să fie inspirat dacă, la rândul lor, cuvintele nu sunt inspirate? Un text e alcătuit din cuvinte. Și totuși, acest fapt e tăgăduit, ca în *Inspirația și adevărul Sfintei Scripturi*. O teorie mai subtilă a inspirației a fost promovată de catolicismul european la începutul secolului XX, sub sloganurile „inspirație fără ineranță“ și „suficiența Scripturii“.¹ S-a argumentat că Scriptura poate fi suficientă pentru scopul ei, fără a fi perfectă. Dumnezeu s-a asigurat că Biserica avea o carte în care puteau fi găsite toate adevărurile necesare pentru a duce oamenii la mântuire. Însă asta nu însemna că era scutită de orice imperfecțiune. Ca orice altă carte, inevitabil și Biblia era afectată de erori la nivelul faptelor și opiniilor. Și își avea rădăcinile în perioade istorice particulare, deci nu poate vorbi în mod direct tuturor celorlalte epoci. A pretinde că doar o carte perfectă ar putea fi inspirată de Dumnezeu ar presupune că, în realitate, Dumnezeu nu poate inspira nici o carte, căci Dumnezeu nu poate face lucruri imposibile; cum s-a exprimat Alfred Loisy (1857–1940), o carte absolut adevărată n-ar putea exista mai curând ca un triumghi pătrat.² Biblia nu este, și n-ar putea fi, perfectă. Cu toate acestea, o avem grație providenței lui Dumnezeu, deci o putem numi inspirată și chiar inspirată

1. V. James T. Burthchaell, *Catholic Theories of Biblical Inspiration since 1810: A Review and Critique*, Cambridge University Press, Cambridge, 1969, pp. 164–229.

2. *Ibid.*, p. 223.

verbal, fără a nega că ea conține erori – care în orice caz nu sunt de natură să îi afecteze eficiența în materie de credință și morală.

Poziția expusă mai sus face o tentativă rezonabilă de a susține inspirația, negând totodată că Dumnezeu a scris realmente cuvintele Bibliei. Vorbind mai degrabă despre „suficiența“, nu despre perfecțiunea Scripturii, se apropie de poziția anglicană, după cum vom vedea. Deloc surprinzător, în Biserica Catolică această opinie a fost condamnată ca „modernism“. Dar se poate ca termenul de „inspirație“ să creeze mai multe probleme decât rezolvă. Dacă am vorbi despre autoritatea Bibliei nici n-ar mai fi nevoie de o credință în inspirația ei dumnezeiască.

FLUIDITATEA TEXTUALĂ

Incertitudinea textuală face dificilă afirmația că Biblia este autentică din punct de vedere doctrinar, și, cu atât mai mult, inspirată de Dumnezeu. Până și Vechiul Testament, care are o tradiție îndelungată de transmitere îngrijită a textului, variază de la manuscris la manuscris; însă Noul Testament nu are deloc omogenitate textuală și nu există un singur manuscris pe care toate Bisericile să-l considere *Noul Testament*, de cercetători nici nu mai vorbim. După cum am văzut în capitolul 12, variațiile pot fi extrem de mari, ca în situația spuselor lui Isus pe tema divorțului și recăsătoririi – care în orice caz diferă între cele trei evanghelii sinoptice. Din text nu se poate extrage o hotărâre precisă, deși (după cum am argumentat mai sus) putem conchide cel puțin că Isus se împotriva abuzului față de femei – nu puțin lucru. Lipsa unui text fix nu reprezintă o problemă pentru creștinii care cred că deciziile etice ar trebui să se inspire din eventualele dovezi biblice, dar să antreneze și judecata omenească acolo unde Biblia nu se pronunță. Însă lipsa unui text definitiv este o dificultate majoră pentru cei care cred că toate deciziile ar trebui îndrumate doar de Scriptură.

Deținerea unei Scripturi înzestrate cu deplină autoritate presupune că credințele și acțiunile personale ar trebui ghidate după învățăturile ei – asta intră în definiția unei „Scripturi“. Însă am observat un efect important și paradoxal al recunoașterii anumitor texte ca scripturare: cu cât sunt mai importante, cu atât mai mult vor fi supuse unor interpretări nefirești. Odată ce un text devine sfânt într-o religie dată, pentru credincioși e important să-l perceapă ca învățând

ceea ce învață religia respectivă, însă am văzut în repetate rânduri că adeseori lucrurile nu stau așa în cazul Bibliei. Biblia ebraică nu prezice deslușit venirea lui Cristos, nici nu revelează principiile și practicile exacte ale iudaismului ortodox; Noul Testament nu învață limpede doctrina Treimii, nici nu prescrie o anumită organizare a Bisericii. Pentru a găsi aceste teme în textul biblic – cum doresc să facă creștinii și evreii –, Biblia trebuie citită în moduri nefirești. În iudaism, acestea presupun adesea insistența pe caracteristici subsemantice ale textului, spre exemplu pe ortografieri și redundanțe, ori pe alăturarea unor texte fără legătură între ele, de oriunde din Biblie, pentru a obține o singură concluzie. În creștinism, s-a recurs frecvent la alegorizarea Vechiului Testament, ba chiar și a celui Nou, pentru a le face să pară că învață exact ceea ce cred creștinii. Cu cât mai sfânt e textul, cu atât mai probabil va fi supus unei asemenea lecturi, și cu atât e mai puțin probabil să își facă auzită vocea proprie.

E util să ținem cont de asta când încercăm să identificăm textele privite ca scripturare sau canonice. Modalitatea tradițională de a studia evoluția canonului e să căutăm reglementări iudaice sau creștine privind conținutul lui; însă am văzut că asemenea texte sunt sporadice – și în general codifică doar situația deja existentă în practică. Mai revelatoare sunt cărțile însele, citate și discutate de autorii din anumite perioade, fiindcă ele constituie canonul lor concret, nu teoretic. Dintre acestea, identificarea celor interpretate cu ajutorul metodelor nefirești, în chip alegoric sau midrașic, ne lasă să înțelegem că au o importanță centrală pentru scriitorul în cauză. Oamenii nu alegorizau texte triviale sau neimportante, nici nu le dispuneau în serii ca să demonstreze o teză, nici nu le analizau ortografia și forma exterioară. Doar textele considerate sfinte sunt supuse unor interpretări de felul acesta, iar acolo unde le găsim putem fi siguri că avem de-a face cu scrieri care fac parte din canonul biblic.

Un fenomen paralel, cel puțin în cazul manuscriselor biblice creștine (al căror text nu era fixat), este cel pe care Bart Ehrman îl numește „coruperea ortodoxă a Scripturii” – locuri unde un text mai vechi a fost alterat pentru a garanta că învață o doctrină creștină sănătoasă. Un exemplu uluitor este *Comma Ioanneum*, discutată în capitolul 16; dar există și schimbări mai subtile, ca schimbarea pluralului „născuți” cu singularul „născut” în Ioan 1:13, cu scopul de a strecura doctrina zămislirii feciorelnice a lui Isus în a patra evanghelie, din care altminteri lipsește (v. capitolul 12). În urma unor asemenea alterări putem să presupunem ce credeau creștinii în momentul când s-a făcut modificarea – care face parte din istoria teologiei

creștine – și să ne dăm seama că textul în cauză era negreșit socotit Scriptură pentru că, la fel ca în cazul metodelor nefirești, dacă n-ar fi avut o importanță atât de mare, nu s-ar fi oboșit nimeni să îl schimbe. Prin urmare coruperea ortodoxă confirmă și ea statutul înalt al textului corupt – un al treilea paradox.

Lecturile forțate nu caracterizează studiul biblic doar în lumea antică, ci se întâlnesc deseori și astăzi, dovedind că textul e perceput și acum ca sfânt. *Inspirația și adevărul Sfintei Scripturi*, publicată în 2014, argumentează în mod repetat că Biblia n-ar trebui citită „literal“, fiindcă această lectură duce, sugerează documentul, la fundamentalism. De exemplu, într-un paragraf despre cutremurul de pământ care a urmat, potrivit lui Matei 28:2, după moartea lui Isus, citim că în ambele Testamente cutremurele simbolizează adeseori evenimente însemnate:

Deci este probabil ca Matei să folosească acest „motiv literar“. Menționând cutremurul, el vrea să sublinieze că moartea și învierea lui Isus nu sunt evenimente obișnuite, ci evenimente „tulburătoare“, în care Dumnezeu acționează și realizează mântuirea neamului omenesc.¹

Despre căderea Ierihonului în mâinile lui (Iosua 6) citim:

Încă de la început este necesar să se noteze că aceste narațiuni nu prezintă caracteristicile rezumatului istoric: de fapt, într-un război real, zidurile unei cetăți nu se prăbușesc la sunetul trâmbițelor (Iosua 6:20).²

Asemenea lecturi încearcă să facă povestirile biblice acceptabile în ochii cititorului modern, care nu crede în miracole. Dar nu încapă îndoială că reprezintă o metodă metaforică – ori, s-ar putea spune la fel de bine, alegorică – de a aborda dificultățile istorice din text. Nu aparțin unui stil de lectură istorico-critic, care ar vedea istorisirile ca pe relatarea unor evenimente petrecute chipurile de-adevăratelea, dar care ar continua negând că evenimentele respective s-au petrecut în realitate, cum ar fi procedat Spinoza. Aceste interpretări se mișcă în lumea lui Origen și Augustin, nu în cea a criticului istoric modern.

În mod plauzibil, același lucru e valabil și pentru afirmația că povestirea creației din Geneza 1:1–2:4 nu se dorește literală, afirmație care constituie un loc comun în dezbaterile moderne dintre religie și știință, reluată și în *Inspirația și adevărul Sfintei Scripturi*:

1. *Inspiration and Truth*, p. 140. [*Inspirația și adevărul Sfintei Scripturi*, nr. 120.]

2. *Ibid.*, p. 74.

Prima relatare a creației (Gen 1:1–2:4a) descrie, tocmai prin structura sa foarte ordonată, nu *cum* a devenit lumea, ci *pentru ce* și *cu ce scop* ea este așa cum este. În mod poetic, adoptând imaginile din epoca sa, autorul Gen 1:1–2:4a arată că Dumnezeu este originea Cosmosului și a omului.¹

Ca declarație despre cum pot credincioșii să dobândească cel mai mare câștig din citirea pasajului din Geneză, s-ar putea ca spusele documentului să fie corecte. Însă mie mi se pare foarte verosimil că autorul original încerca să descrie cum a luat ființă lumea, cu alte cuvinte că textul *se dorea* literal. Problema cu această modalitate de înțelegere este că, afară de cazul că ești fundamentalist, trebuie să continui admitând că autorul a greșit; iar creștinilor le vine cam greu să facă asta, mai ales când scriu documente ecleziale. Lectura metaforică a povestirii creației este, sugerez eu, o lectură „forțată” sau nefirească, menită să garanteze că narațiunea poate fi considerată în continuare adevărată într-un anumit sens. Și poate chiar este adevărată în respectivul sens – însă pune pe seama autorului idei pe care unii cititori le cred cea mai bună metodă *pentru noi* de a dobândi foloase din pasajul biblic. Asemenea lecturi nu sunt o întreprindere modernă, ci merg pe urmele lui Origen. Să ne amintim încă o dată fragmentul citat din el în capitolul 14.

Ce om cuminte va putea crede că „s-a făcut seară și dimineață, ziua întâia” a doua și a treia, fără soare, fără lună și fără stele și să se fi încheiat ziua fără cer (despre care se știe că au fost create mai târziu)? Și cine poate fi atât de naiv, să-și închipuie că, tocmai ca un om, ca un țăran oarecare, „Dumnezeu a sădit o grădină în Eden”, spre răsărit și că în ea a făcut să răsară în chip văzut și sensibil un „pom al vieții”, încât cel care a gustat din roada lui cu dinții trupești să guste din viață și că, dimpotrivă, s-a împărtășit din „bine și rău” cel care a luat și a mușcat din pomul respectiv? Iar când se relatează că „Dumnezeu umbla prin rai în răcoarea serii” și că „Adam s-a ascuns printre pomi”, nu cred că se mai îndoiește cineva că aici se istorisesc simbolic unele taine prin mijlocirea unui fapt aparent dar care în realitate nu a avut loc.²

Deoarece este inspirat, textul e obligatoriu adevărat: prin urmare trebuie citit în moduri susceptibile să fie adevărate, conform concepției

1. *Ibid.*, p. 74.

2. Citat în Daniélou, *Origen*, p. 180; v. și discuția din David Lawton, *Faith, Text and History: The Bible in English*, Harvester Wheatsheaf, New York și London, 1990, p. 22. [Traducerea românească este preluată din Origen, *Scrieri alese*, partea a III-a, *Despre principii, Convorbiri cu Heraclide, Exortatie la martiriu*, col. PSB 8, studii introductive, trad. și note de Pr. Teodor Bodogae, Pr. Constantin Galeriu, Editura Institutului Biblic și de Misiune al Bisericii Ortodoxe Române, București, 1982 – n.tr.]

noastre despre cum a luat ființă lumea. Însă există o alternativă, anume aceea de a interpreta textul în mod literal și de a recunoaște apoi că nu e adevărat. Dacă facem asta, atunci e mai greu să mai susținem ideea că textul este inspirat. Poate e mai bine să nu emitem pretenția că e inspirat – ori să înțelegem altfel inspirația.

SCRIPTURĂ ȘI TRADIȚIE

În mod tradițional, catolicii au afirmat că autoritatea ultimă în creștinism constă atât în Scriptură, cât și în Tradiție, pe când protestanții au afirmat doar Scriptura – *sola scriptura*. Pentru catolici, tradiția include elemente ca mărturisirile de credință (validate în practică și de mulți protestanți) și învățătura transmisă de-a lungul veacurilor, așa cum a codificat-o Biserica Catolică – începând din Evul Mediu se presupune că aceasta se găsește în declarațiile papilor și ale conciliilor bisericești. Totuși, catolicii ar spune că Tradiția este în deplină armonie cu Scriptura, iar adeseori protestanții recunosc cel puțin autoritatea primelor concilii ale Bisericii, cele care au stabilit definiția doctrinelor Treimii și Întrupării, de pildă Conciliile de la Niceea (325 d.Cr.) și Calcedon (451 d.Cr.). Deși clerul protestant predică în general pe baza textelor biblice, iar catolicii mai frecvent pe tema învățăturilor bisericești, decalajul s-a micșorat și în această sferă după Conciliul Vatican II, care a pus un accent deosebit pe propovăduirea Scripturii în cultul public al Bisericii. Așadar, deosebirea dintre catolici și protestanți nu e atât de mare în practică pe cât pare în principiu, cel puțin în privința doctrinelor centrale ale creștinismului. Nici unii, nici alții nu ar afirma vreodată că Tradiția e *mai* importantă decât Scriptura – deși, după cum am văzut, importanța supremă a Scripturii determină moduri adesea forțate de interpretare a ei, pentru a garanta că oferă un mesaj în conformitate cu Tradiția. În realitate Tradiția controlează textele biblice, care, în teorie, îi sunt superioare sau cel puțin egale. Am văzut paralele în iudaism, unde Tradiția codificată în Talmud și *Midraș* determină modul de interpretare a Bibliei ebraice – deși în teorie e stăpâna lor.

Studiile privind autoritatea biblică se ocupă arareori de gândirea Bisericilor ortodoxe răsăritene. În perioada modernă, acestea au dat puține studii biblice serioase, întemeindu-se pe exegeza Părinților Bisericii, prezentată în capitolul 14. N-au trecut prin Reforma și Contrareforma din secolul al XVI-lea, iar controversele dintre catolici și

protestanți le-au lăsat aproape neatrinse. Cu toate acestea, nu trebuie subestimată potențiala lor contribuție la problema raportului între Biblie și credința religioasă.

Declarația comună de la Moscova (3, 9) semnată de Biserica Ortodoxă și cea Anglicană stipulează că:

trebuie respinsă orice disjunctie între Scriptură și Tradiție care le-ar trata ca pe două „izvoare de revelație” separate. Cele două sunt corelative. Afirmăm (1) că Scriptura este principalul criteriu prin care Biserica testează tradițiile pentru a vedea dacă fac sau nu cu adevărat parte din Sfânta Tradiție; (2) Sfânta Tradiție completează Sfânta Scriptură în sensul că păzește integritatea mesajului biblic.

Citatul pare a implica o egalitate, dar totodată o raportare a Scripturii la Tradiție, între cele două nu poate exista conflict. Între Scriptură și Tradiție există fie o confirmare reciprocă plină de încredere (cum ar vedea-o catolicii), fie își face loc o gândire deziderativă extremă (dintr-o perspectivă protestantă, având în vedere că, pentru protestanți, Biblia *pune în discuție* Tradiția). Într-o importantă lucrare, Eugen J. Pentiuc comentează această relație:

Binomul „Scriptură și Tradiție” este de natură mai mult romano-catolică decât ortodoxă răsăriteană. Citându-l pe John Breck: „Modul cum vede ortodoxia relația celor două poate fi descris nu ca Scriptură *sau* Tradiție, ori Scriptură și Tradiție, ci Scriptură în Tradiție. Asta fiindcă Scriptura este Tradiție, în sensul că scrierile Noului Testament sunt o parte din Tradiție și îi constituie elementul normativ. Aceste scrieri s-au ivit din viața și propovăduirea Bisericii și au continuat să fie de-a lungul veacurilor măsura, regula sau «canonul» credinței creștine”.

Pentru o mai bună înțelegere a perspectivei ortodoxe asupra relației dintre Scriptură și Tradiție, propun următoarea analogie: Scriptura ca manual didactic, iar Tradiția ca un set de suporturi de curs explicative.¹

Iată cum explică Pentiuc analogia:

Scriptura poate fi comparată cu un manual îndrăzneț și neîmblânzit. Sfânta Tradiție, în toate avatarurile sale – declarații conciliare, scrieri ale Părinților Bisericii, viață liturgică, iconografie, învățătură ascetică –, funcționează ca niște suporturi de curs ce însoțesc manualul. Urmând această analogie, putem remarca o anumită complementaritate sau reciprocitate. Suporturile de curs își propun să rezume și să explice punctele nodale dintr-un manual. La fel, Tradiția, întemeiată pe Scriptură, o complinește pe aceasta din urmă, condensându-i și luminându-i conținutul. Suporturile de curs au întotdeauna nevoie de manual ca punct ireductibil de pornire și referință.²

1. Pentiuc, *The Old Testament in Orthodox Tradition*, pp. 164–165, citându-l pe John Breck, *Scripture in Tradition: The Bible and Its Interpretation in the Orthodox Church*, St Vladimir's Seminary Press, Crestwood, New York, 2001.

2. Pentiuc, *The Old Testament in Orthodox Tradition*, p. 165.

Teoretic, atitudinea pare să privilegieze Biblia în dauna Tradiției, iar un protestant moderat n-ar avea prea multe de obiectat – ținând cont că protestantismul are, la rândul lui, propria „tradiție sfântă“, nu doar în crezurile acceptate de aproape toți creștinii, răsăriteni și apuseni, ci și în documente de tipul diverselor Mărturisiri recunoscute de Bisericele protestante. În practică, e destul de limpede că Tradiția, în calitate de cadru interpretativ, ne spune ce înseamnă Biblia. Suporturile de curs tind să determine modul cum citim manualul, așa cum în viața catolică Tradiția dictează, de fapt, modalitatea de înțelegere a Scripturii. Însă modelul lui Pentiuc e atrăgător fiindcă scoate în evidență că Scriptura și Tradiția nu sunt două corpuri egale și opuse de material, ci diferă în gen. Există multe teorii privind relația Scripturii cu Tradiția, însă modul lui Pentiuc de a aborda întrebarea – mai degrabă descriptiv decât prescriptiv – e insolit fiindcă se concentrează asupra funcționării practice a raportului. Incidental, modelul are meritul că s-ar putea aplica și la o concepție iudaică asupra Scripturii, Talmudul fiind „suportul de curs“ care îndrumă modul cum trebuie citită Biblia.

NECESITATEA ABSOLUTĂ A BIBLIEI

Nici iudaismul, nici creștinismul nu sunt de conceput fără Biblie. Fără Scriptură, fiecare dintre aceste religii se rezumă la ceea ce cred și făptuiesc evreii sau creștinii într-un anumit moment, fără un etalon de evaluare a acestora. Se ridică deci întrebarea cum poate fi Biblia rodnică în ambele religii, având în vedere că ea nu este în nici un caz un document fondator de genul Constituției americane, ori măcar al crezurilor din Biserica creștină. Eu cred că asta ține de sensibilitatea față de specificul, diversitatea și evoluția cărților pe care evreii și creștinii le numesc sfinte. Pe de o parte, Biblia poate exercita un control și poate evalua religiile care o revendică. Creștinii, de pildă, trebuie să aibă în vedere acele afirmații despre Isus sau Biserică evident incompatibile cu dovezile neotestamentare. Apelul Reformei de a reveni la Biserica „primară“, așa cum este oglindită de paginile Noului Testament, a fost viciat de faptul că adesea Reformatoilor le lipseau cunoștințele istorice pertinente, dar în principiu era justificat. Biblia constituie sursa fundamentală de informații despre originile creștinismului: alte dovezi nici nu prea avem. Așadar, studiul critic al Bibliei sprijină ceva ce în secolul al XVI-lea era o teză

protestantă, deși în prezent (cel puțin teoretic) toate Bisericile o îmbrățișează în diverse grade.

De cealaltă parte, Biblia poate alimenta credința religioasă prin însăși faptul că diferă de ceea ce cred ori fac instinctiv evreii sau creștinii: ea poate surprinde, atât în moduri constructive, cât și provocatoare. Cărțile narative, din Vechiul Testament, evanghelii și Fapte, nu își spun istorisirea astfel încât să ne direcționeze spre ceea ce ar trebui să credem, dar urzesc o lume în care putem pătrunde cu ajutorul imaginației și care ne va transforma percepțiile. Este semnificativ că în Biblie avem narațiuni, nu simple definiții sau directive doctrinare. Generații de cititori au găsit aceste cărți iluminatoare și profunde, iar asta derivă din caracterul lor real – nu sunt calități pur și simplu proiectate asupra lor de gândirea deziderativă. Biblia ne spune, cum se exprimă uneori luteranii, „lucruri pe care nu le-am putea spune de la noi înșine“. Cu alte cuvinte, Biblia conține idei și linii de gândire la care ar fi surprinzător ca reflecția omenească să fi ajuns singură. Diversitatea extremă a materialului biblic nu trebuie redusă prin extragerea unor principii esențiale, ci îmbrățișată ca manifestare a varietății. Asta subminează mare parte din practica interpretativă tradițională, care (după cum am văzut), are adeseori menirea de a garanta că Biblia transmite un mesaj „ortodox“. Eliberarea Bibliei de sub controlul autorităților religioase e de aceeași esență cu studiul critic și a dus la relația contrapunctică a Scripturii cu doctrina.

Aș dori să sugerez o metaforă care ne poate ajuta să luminăm relația dintre Biblie și ceea ce cred și fac creștinii. Am putea concepe credința creștină și Biblia ca pe două cercuri intersectate. Unele subiecte din Biblie abia au legătură cu credința creștină și creează probleme atunci când creștinii presupun o astfel de legătură. De exemplu: blestemele din Psalmi, bătăliile lui Iosua cu canaanii, izbucnirile nestăpânite ale lui Pavel împotriva propriilor convertiți și a iudaismului vremii sale, profețiile răzbunătoare din Apocalipsă, multe dintre legile Leviticului. La fel, în credința creștină există aspecte reprezentate doar foarte slab sau deloc în Biblie: doctrina Treimii, modul în care trebuie organizată Biserica, creația lumii *ex nihilo*, înțelesul morții lui Cristos, ideea că după moarte a coborât în lumea cealaltă.¹ Doar interpretarea forțată le va găsi enunțate categoric în Biblie.

1. Ideea apare în 1 Petru 3:19–20, dar nicăieri altundeva în Biblie; cu toate acestea, constituie unul dintre articolele așa-numitului Crez apostolic, întrebuintat în multe Biserici creștine.

Într-adevăr, după cum am argumentat în capitolul 13, povestea de-pănată de Vechiul Testament nu se suprapune cu ușurință peste cea crezută de creștini: cele două povestiri pot fi făcute să coincidă, însă doar forțând sensul natural din Vechiul Testament. Există totuși o zonă amplă de suprapunere, unde conținuturile Bibliei și ale credinței creștine coincid, ori cel puțin sunt congruente. Dacă s-ar dezbate care sunt aceste subiecte, Biserici diferite, ba chiar indivizi diferiți vor trasa diferit diagrama. Însă problemele apar atunci când lumea insistă că Biblia și credința au aceeași suprafață, că există un singur cerc în care se suprapun perfect.

Am putea trece la un alt stadiu, argumentând că cele două cercuri care se intersectează ne lămuresc ce este central și ce este periferic în creștinism, cel puțin pentru protestanți. Citez un crez din mediul meu anglican: cele *Treizeci și nouă de articole de credință ale Bisericii Angliei* (1563) – documentul anglican cel mai apropiat de o Mărturisire de credință. Acesta afirmă că „Sfânta Scriptură conține toate cele trebuincioase mântuirii“. La prima vedere, asta pare să avanseze doctrina unei autorități scripturare superioare. E fără îndoială o revendicare protestantă, negând că Tradiția e egala Scripturii. Însă e important să cumptăm atent formularea. Afirmă că, dacă ceva e necesar pentru mântuire, se va găsi în Scriptură. Nu zice că tot ce se găsește în Scriptură e necesar pentru mântuire, astfel încât nimic nu poate fi de prisos. Așadar nu contrazic acest articol atunci când susțin că în Biblie există lucruri care n-ar trebui să-i preocupe prea mult pe creștini. Nu afirmă nici că nu e permis să faci sau să crezi ceva care nu se află în Scriptură. Prin urmare argumentele privind organizarea bisericească, de exemplu, ba chiar teme cu mai multă pondere în credință și practică pot recurge la alte posibile temeuri (bunăoară Tradiția și rațiunea), cu condiția ca nimeni să nu susțină că ele sunt „trebuincioase mântuirii“. Există o zonă unde Biblia și credința se suprapun, iar temele din acea zonă nu sunt negociabile – aceasta este logica articolului (de altfel destul de dificilă pentru credincioșii la curent cu multiplele origini ale Bibliei). Însă, în afara acestei zone, în Biblie, în credință și practică există aspecte care nu sunt esențiale, ci constituie acele elemente numite în perioada Reformei *adiaphorá*, „lucruri indifferente“.

Adiaphorá sunt chestiuni de credință și practică asupra cărora persoanele rezonabile, chiar când sunt formate corespunzător de Biblie, pot avea opinii raționale deosebite, însă în privința cărora trebuie luată o decizie, și trebuie luată cu bună-credință – neștiind dacă este decizia corectă sau măcar dacă există o singură decizie

corectă. Ele nu țin de ceea ce C.S. Lewis a numit „creștinism pur“, esența acestuia. Autoritatea atribuită Bibliei trebuie într-un fel sau altul să lase posibilitatea existenței acestor *adiaphorá* în materie de religie. Firește, alături de elementele esențiale care nu trebuie puse sub semnul îndoielii. Într-un sistem în care totul ar fi considerat esențial nu se poate trăi. Ar fi o amăgire totalitară. E capcana în care cad fundamentalismul, dar și un anumit tip de catolicism extrem când pretind că întreg ansamblul vieții poate fi reglementat de Scriptură, respectiv de Tradiție. Asemenea teorii intransigente găsesc puțini aderenți în practică: majoritatea evanghelicilor conservatori nu sunt fundamentalști, iar majoritatea catolicilor nu sunt extremiști rigizi – pozițiile de mai sus reprezintă extremele unor atitudini manifestate în forme mai moderate –, însă ambele categorii au în comun faptul că nu cred în *adiaphorá*.

Cei care au alcătuit articolele credeau, ca majoritatea creștinilor, că Scriptura învață clar doctrinele Treimii și Întrupării lui Cristos și că, în consecință, ele se încadrează în zona de suprapunere din modelul nostru. După cum am văzut, bibliștii și teologii moderni se îndoiesc tot mai mult de asta. În ochii lor, Noul Testament prezintă începăturile acestor doctrine – mai cu seamă a patra evanghelie și unele epistole pauline –, însă ei nu cred că doctrinele pot fi strict „demonstrate“ doar prin Scriptură. Pentru un biblist, chiar credincios creștin, în formularea lor clasică, aceste doctrine încep să aducă a *adiaphorá*. Este evident că Noul Testament consideră esențiale devotamentul absolut față de Isus Cristos și credința că „Dumnezeu a fost în Cristos“. Aceste două elemente intră în zona de suprapunere. Însă expuneri exacte ale doctrinelor care definesc mecanismele din spatele acestor principii nu pot fi găsite în Biblie. De aceea mulți teologi moderni cred că, folosind categoriile și vocabularul nostru, trebuie descoperite căi noi de a defini sau explica devotamentul față de Cristos, văzut ca o formă de autoexprimare a lui Dumnezeu. Asemenea categorii se pot modifica în timp, iar oamenii pot avea opinii divergente și sincere în legătură cu ele. Nu intră în zona suprapunerii. Austin Farrer scrie:

Bineînțeles, cei mai conservatori dintre noi regândesc și trebuie să regândească teologia sfinților, dacă e să o utilizăm ori să trăim potrivit ei. Suntem obligați să pierem paginile Sfântului Pavel de elemente pe care nu le putem socoti altceva decât deșeuri din perioada secolului întâi. Și nu se termină totul aici: conștiința creștină a dobândit anumite sensibilități străine secolului

întâi. Nu vom fi în asentimentul lui Sfântului Pavel în legătură cu suveranitatea soților asupra soțiilor, ori cu etica pedepsei.¹

Aceste cuvinte au fost scrise în 1966 de un teolog faimos pentru ortodoxia sa doctrinară. E surprinzător că forme de creștinism care insistă pe „deșeuiri din perioada secolului întâi” supraviețuiesc și înflorc încă. Un număr considerabil de creștini cred într-adevăr că, deși esența învățăturilor lui Pavel își păstrează autoritatea, expresia lor a fost condiționată de contextul epocii și ar trebui revizuită. Atitudinea ar putea fi catalogată drept o formă liberală de creștinism, însă adesea îi atribuie Bibliei un rol mult mai însemnat decât a făcut-o liberalismul. În orice caz, nu contează cum e catalogată, ci doar dacă este plauzibilă și eficientă.

Doar situându-ne într-o asemenea perspectivă, aş argumenta eu, e cu putință să păstrăm laolaltă două aspecte esențiale. Unul e realismul în legătură cu ceea ce conține efectiv Biblia și credința creștină, fără a forța dovezile în nici o direcție. Celălalt este să apreciem cum se cuvine cartea care a hrănit generații de creștini, fără a o transforma într-o autoritate dictatorială. Pe de altă parte nu suntem obligați să acceptăm că Scriptura spune orice decretează autoritățile religioase. Libertatea de interpretare și angajamentul de credință trebuie să se afle în armonie. Mie mi se pare cu putință acest lucru, dar numai dacă acceptăm Biblia ca pe un document cardinal, dar nu infailibil al credinței creștine. Iată din nou cuvintele lui Richard Hooker, pe care le-am citat în Introducere și care, cred eu, zugrăvesc un echilibru ideal:

După cum elogiile neverosimile aduse oamenilor slăbesc și năruie adeseori îndreptățita lor credibilitate, la fel trebuie să luăm bine aminte ca nu cumva să punem pe socoteala Scripturii mai mult decât poate spune, căci caracterul incredibil duce la diminuarea respectului chiar și față de acele lucruri pe care le are cu prisosință.²

1. Austin Farrer, *A Science of God?*, SPCK, London, 2009, publicat inițial în 1966, p. 119.

2. Richard Hooker, *Of the Laws of Ecclesiastical Polity*, 1594, ii.8.

LECTURI SUPLIMENTARE

Un ghid general pentru istoria Bibliei este reprezentat de cele trei volume ale lucrării *Cambridge History of the Bible*, P.R. Ackroyd, C.F. Evans, G.W.H. Lampe și S.L. Greenslade (coord.), Cambridge University Press, Cambridge, 1963–1970. O ediție mai nouă este *New Cambridge History of the Bible*, J.C. Paget, J. Schaper, R. Marsden, E.A. Matter, E. Cameron și J. Riches (coord.), Cambridge University Press, Cambridge, 2012–2017. Ele oferă repere neprețuite pentru modul cum a fost ordonată, canonizată și citită Biblia, însă oferă doar informații sumare despre origini, de care eu m-am ocupat mai amănunțit. Pentru ghiduri referitoare la credințele Bibliei, v. M. Goodman, *A History of Judaism*, Allen Lane, London, 2017; și D. MacCulloch, *A History of Christianity: The First Three Thousand Years*, Allen Lane, London, 2009.

INTRODUCERE. BIBLIA ASTĂZI

Locul Bibliei în cultura modernă e discutat în J. Barr, *The Bible in the Modern World*, SCM Press, London, 1973, volum care nu și-a pierdut actualitatea; pentru o antologie utilă de autori importanți, v. R.A. Harrisville și W. Sundberg, *The Bible in Modern Culture*, W.B. Eerdmans, Grand Rapids, Michigan și Cambridge, ediția a II-a, 2002. În ceea ce privește cultura populară, v. K. Edwards, *Admen and Eve: The Bible in Contemporary Advertising*, The Bible in the Modern World 48, Sheffield Phoenix Press, Sheffield, 2012; v. și volumul coordonat de K. Edwards, *Rethinking Biblical Literacy*, Bloomsbury, London și New York, 2015. Pentru o scurtă introducere în modurile critice și tradiționale de citire a Bibliei, v. J. Barton, *The Bible: The Basics*, Routledge, Abingdon și New York, 2010.

1. ISRAELUL ANTIC: ISTORIA ȘI LIMBA

Există multe istorii ale Israelului antic, de la cele foarte tradiționaliste (de exemplu I. Provan, V.P. Long și T. Longman III, *A Biblical History of Israel*, Westminster John Knox Press, Louisville, Kentucky, 2003), la cele declarat revizioniste (de exemplu: T.L. Thompson, *The Bible in History: How Writers Create a Past*, Jonathan Cape, London, 1999). În acest capitol am încercat să adopt o poziție intermediară, urmând lucrări ca H.G.M. Williamson (coord.),

Understanding the History of Ancient Israel, Oxford University Press, Oxford, 2007.

Pentru subiectul alfabetizării în Antichitate, un ghid bun este W.M. Schniedewind, *How the Bible Became a Book: The Textualization of Ancient Israel*, Cambridge University Press, Cambridge, 2004.

O expunere excelentă a evoluției limbii ebraice se găsește în A. Sáenz-Badillos, *A History of the Hebrew Language*, Cambridge University Press, Cambridge, 1993.

Problema terminologiei (Vechiul Testament, Biblie ebraică sau alți termeni) e mult dezbătută. O prezentare accesibilă este J.J. Collins, *Hebrew Bible or Old Testament? Studying the Bible in Judaism and Christianity*, University of Notre Dame Press, Notre Dame, Indiana, 1990. Opiniile mele se găsesc în J. Barton (coord.), *The Hebrew Bible: A Critical Companion*, Princeton University Press, Princeton și Oxford, 2016, pp. 5–6, și de asemenea în J. Barton, *The Old Testament: Canon, Literature and Theology: Collected Works of John Barton*, Ashgate, Aldershot, 2007, pp. 83–89.

2. NARAȚIUNEA EBRAICĂ

Un ghid util pentru narațiune, concentrat asupra investigațiilor recente, este T.B. Dozeman, T. Römer și K. Schmid (coord.), *Pentateuch, Hexateuch, or Enneateuch? Identifying Literary Works in Genesis through Kings*, Ancient Israel and its Literature 8, Society of Biblical Literature, Atlanta, 2011. Pentru o introducere plăcută în studiul Pentateuhului, J.L. Ska, *Introduction to Reading the Pentateuch*, Eisenbrauns, Winona Lake, Indiana, 2006. Și mai atrăgător încă este volumul J. Blenkinsopp, *The Pentateuch: An Introduction to the First Five Books of the Bible*, Yale University Press, New Haven, Connecticut, 1992.

Pentru alte scrieri narative din Vechiul Testament, un ghid general, însoțit de teorie literară modernă, este D.M. Gunn și D.N. Fewell, *Narrative in the Hebrew Bible*, Oxford University Press, Oxford, 1993. S. Japhet, *The Ideology of the Book of Chronicles and Its Place in Biblical Thought*, Peter Lang, Frankfurt am Main, 1997, oferă o trecere în revistă a ideilor religioase din adesea neglijatele cărți 1 și 2 Cronici. Cititorii mai înclinați spre literatură vor găsi foarte interesantă pasionata lucrare a lui C.J. Sharp, *Irony and Meaning in the Hebrew Bible*, Indiana University Press, Bloomington, Indiana, 2009. O expunere mai populară a narațiunii biblice, prezentată atrăgător, este J. Magonet, *Bible Lives*, SCM Press, London, 1992.

Există o literatură de specialitate enormă în jurul „Istoriei Deuteronomiste” (Iosua, Judecători, Samuel și Regi), începând cu studiul fundamental al lui M. Noth, *The Deuteronomistic History*, JSOT Press, Sheffield, 1991, după ediția germană din 1943; un ghid solid în situația dezbaterii este T. Römer, „The Narrative Books of the Hebrew Bible”, în J. Barton (coord.), *The Hebrew Bible: A Critical Companion*, Princeton University Press, Princeton, New Jersey, și Oxford, 2016, pp. 109–132.

3. LEGEA ȘI ÎNTELEPCIUNEA

Un ghid excelent la literatura sapiențială din Biblia ebraică este K.J. Dell, *Get Wisdom, Get Light: An Introduction to Israel's Wisdom Literature*, Darton, Longman & Todd, London, 2000. Lucrarea clasică, încă foarte utilă mai ales pentru aspectele teologice ale înțelepciunii, este G. von Rad, *Wisdom in Israel*, SCM Press, London, 1972. Contextul din Orientul Apropiat poate fi aprofundat în R. J. Clifford, *The Wisdom Literature*, Abingdon Press, Nashville, Tennessee, 1998. P.S. Fiddes, *Seeing the World and Knowing God: Hebrew Wisdom in a Late-Modern Context*, Oxford University Press, 2013, face paralele cu „înțelepciunea” de azi. O scurtă introducere în literatura sapiențială este J. Grillo, „The Wisdom Literature”, în J. Barton (coord.), *The Hebrew Bible: A Critical Companion*, Princeton University Press, Princeton și Oxford, 2016, pp. 182–205. Articole utile care abordează diverse aspecte ale literaturii sapiențiale se găsesc în J. Jarick (coord.), *Perspectives on Israelite Wisdom: Proceedings of the Oxford Old Testament Seminar*, Bloomsbury T&T Clark, London, 2016.

O bună introducere la Lege în Biblia ebraică se găsește în R. Westbrook și B. Wells (coord.), *Everyday Law in Biblical Israel: An Introduction*, Westminster John Knox Press, Louisville, Kentucky, 2009. Un studiu deosebit de important pentru Deuteronom, care face paralele cu înțelepciunea, este M. Weinfeld, *Deuteronomy and the Deuteronomistic School*, Eisenbrauns, Winona Lake, Indiana, 1992, retipărit după ediția din 1972. Astfel de paralele, dar cu Exodul, schițează B.S. Jackson, *Wisdom Laws: A Study of the Mishpatim of Exodus 21:1–22:16*, Oxford University Press, Oxford, 2006.

Codurile de legi din Orientul Apropiat antic și textele sapiențiale se găsesc grupate comod în J.B. Pritchard (coord.), *Ancient Near Eastern Texts Relating to the Old Testament*, Princeton University Press, Princeton, ediția a III-a, 1969; o versiune adusă la zi este W.W. Hallo și K. L. Younger, *The Context of Scripture: Canonical Compositions, Monumental Inscriptions, and Archival Documents from the Biblical World*, Brill, Leiden și Boston, 2003, 3 vol.

Pentru înțelegerea sensului termenului *torah* în Israelul antic și în iudaism, un ghid util este Yochanan Muffs, *Love and Joy: Language and Religion in Ancient Israel*, Jewish Theological Seminary of America, New York, 1992. Pentru o perspectivă antropologică asupra legii în Biblia ebraică, semnificativă este opera lui Mary Douglas: v. în special clasicul volum *Purity and Danger: An Analysis of Concepts of Pollution and Taboo*, Routledge, New York, 2003, prima ediție în 1966; și *Leviticus as Literature*, Oxford University Press, 1999.

Un ghid scurt, dar util, al legii în Biblia ebraică este A. Bartor, „Legal Texts”, în Barton (coord.), *The Hebrew Bible: A Critical Companion*, pp. 160–181.

4. PROFEȚIA

Cartea cea mai documentată pe tema profeției în Biblia ebraică este M. Nissinen, *Ancient Prophecy: Near Eastern, Biblical, and Greek Perspectives*, Oxford University Press, Oxford, 2017; v. și volumul lui *Prophecy in its Ancient Near Eastern Context: Mesopotamian, Biblical, and Arabian Perspectives*, Society of Biblical Literature, Atlanta, Georgia, 2000. Opera lui Nissinen reliefează continuitățile dintre profeția biblică și alte tipuri de profeție antice, poziția sa reprezentând tendința generală în studiul modern al profeților. O expunere mai

concisă se poate vedea în R.G. Gratz, *The Prophets of Israel*, Eisenbrauns, Winona Lake, Indiana, care face o distincție netă între profeți și cărțile profetice – teză subliniată și în scurta lui introducere „The Prophetic Literature“ la J. Barton (coord.), *The Hebrew Bible: A Critical Companion*, Princeton University Press, Princeton și Oxford, 2016, pp. 133–159. Pentru o perspectivă mai veche, conform căreia profeții israeliți se deosebeau complet de mediul lor antic, v. câteva din eseurile din John Day (coord.), *Prophecy and Prophets in Ancient Israel: Proceedings of the Oxford Old Testament Seminar*, Library of the Hebrew Bible/Old Testament Series 531, T&T Clark International, London, 2010; de asemenea, scurtul volum clasic de E.W. Heaton, *The Old Testament Prophets: A Short Introduction*, Oneworld, Oxford, 2001, din 1961. Una dintre cele mai bune expuneri din întregul domeniu este J. Blenkinsopp, *A History of Prophecy in Israel*, Westminster John Knox Press, ediția a II-a, 1996.

Modul cum erau văzuți profeții în iudaismul antic face obiectul volumului J. Barton, *Oracles of God: Perceptions of Ancient Prophecy in Israel after the Exile*, Oxford University Press, Oxford și New York, ediția a II-a, 2007. Iar pentru profeția care s-a perpetuat în perioada celui de-al Doilea Templu, v. M.H. Floyd și R.D. Haak (coord.), *Prophecy, Prophets, and Prophetic Texts in Second Temple Judaism*, Library of the Hebrew Bible/Old Testament Series 437, T&T Clark International, London, 2006.

Un ghid simplu pentru procesul probabil de scriere a cărții lui Isaia este J. Barton, *Isaiah 1–39*, Old Testament Guides, T&T Clark, London, 2003; de asemenea, J. Stromberg, *An Introduction to the Study of Isaiah*, T&T Clark, London, un studiu deosebit de lucid și util.

Introducerea standard pentru literatura apocaliptică este J.J. Collins, *The Apocalyptic Imagination: An Introduction to Jewish Apocalyptic Literature*, W.B. Eerdmans, Grand Rapids, Michigan, și Cambridge, ediția a II-a, 1998; foarte valoros este, de asemenea, C. Rowland, *The Open Heaven: A Study of Apocalyptic in Judaism and Early Christianity*, SPCK, London, 1982, care se ocupă și de misticismul iudaic.

5. POEZIE ȘI PSALMI

Un ghid excelent pentru cititorul nespecializat este S.E. Gillingham, *The Poems and Psalms of the Hebrew Bible*, Oxford University Press, 1994; v. și scurta introducere scrisă de aceeași autoare, „Psalms and Poems of the Hebrew Bible“, în J. Barton (coord.), *The Hebrew Bible: A Critical Companion*, Princeton University Press, Princeton și Oxford, 2016, pp. 206–235. O altă expunere utilă, concentrată asupra mediului din Orientul Apropiat este J. Day, *The Psalms*, Old Testaments Guides, T&T Clark International, London, 2003.

Pentru interpretări bazate pe linia de gândire „culturală“, textul clasic este S. Mowinckel, *The Psalms in Israel's Worship*, W.B. Eerdmans, Grand Rapids, Michigan, 2004, prima ediție în 1962. Texte mesopotamiene relevante pentru aceste teorii se găsesc în J.B. Pritchard (coord.), *Ancient Near Eastern Texts Relating to the Old Testament*, Princeton University Press, Princeton, ediția a III-a, 1969; o versiune adusă la zi este W.W. Hallo și K.L. Younger, *The Context of Scripture: Canonical Compositions, Monumental Inscriptions, and Archival Documents from the Biblical World*, Brill, Leiden și Boston, 2003, 3 vol.

Trăsăturile caracteristice ale poeziei ebraice sunt examinate în R. Alter, *The Art of Biblical Poetry*, Basic Books, New York, ediție revizuită, 2011, și J. Kugel, *The Idea of Biblical Poetry: Parallelism and Its History*, Johns Hopkins University Press, Baltimore și London, 1998, volumul din urmă criticând focalizarea tradițională asupra paralelismului.

Un comentariu excelent la Psalmi dintr-un punct de vedere științific este cel al lui F.-L. Hossfeld și E. Zenger; în seria Hermeneia, Fortress Press, Minneapolis, 2005–2011; o lucrare mai populară, cu orientare omiletică, este W. Brueggemann, *Praying the Psalms: Engaging Scripture and the Life of the Spirit*, Cascade Books, Eugen, Oregon, 2007, care se bazează pe un studiu academic amănunțit, dar se adresează celor care doresc să folosească Psalmii în viața spirituală. O expunere accesibilă, dar credibilă la nivel academic oferă cele trei volume ale comentariului lui J. Goldingay, *Psalms*, Baker Academic, Grand Rapids, Michigan, 2005–2009.

Pentru istoria receptării Psalmilor, v. S.E. Gillingham, *Psalms Through the Centuries*, Wiley Blackwell, Oxford, 2008.

Toate aspectele Psalmilor sunt acoperite în W.P. Brown (coord.), *The Oxford Handbook of the Psalms*, Oxford University Press, Oxford, 2014.

6. ÎNCEPUTURI CREȘTINE

Un ghid excelent pentru originile mișcării creștine este C. Rowland, *Christian Origins: An Account of the Setting and Character of the Most Important Messianic Sect of Judaism*, SPCK, London, 1985. Mai neobișnuit, dar important, este S. Freyne, *The Jesus Movement and Its Expansion: Meaning and Mission*, W.B. Eerdmans, Grand Rapids, Michigan, 2014. Contextul istoric e luminat în M. Goodman, *Rome and Jerusalem: The Clash of Ancient Civilizations*, Allen Lane, London, 2007; E.P. Sanders, *The Historical Figure of Jesus*, Allen Lane, London, 1993, face o prezentare clară situației politice din Palestina sub stăpânirea romană.

În ceea ce privește contextul elenistic, o lucrare clasică este M. Hengel, *Judaism and Hellenism: Studies in their Encounter in Palestine During the Early Hellenistic Period*, SCM Press, 1974. Pentru Filon și Iosefus, v. M. Goodman, *A History of Judaism*, Allen Lane, London, 20017.

Pentru o imagine asupra situației lingvistice din Palestina romană, un ghid bun este W. Smelik, „The Languages of Roman Palestine“, în C. Hezser (coord.), *The Oxford Handbook of Daily Life in Roman Palestine*, Oxford University Press, Oxford, 2010, pp. 122–144.

O introducere simplă privind secta de la Marea Moartă și scrierile sale este T.H. Lim, *The Dead Sea Scrolls: A Very Short Introduction*, iar o prezentare mult mai completă este T.H. Lim și J.J. Collins (coord.), *The Oxford Handbook of the Dead Sea Scrolls*, Oxford University Press, Oxford, 2010. O traducere a textelor nebiblice de la Qumran se găsește în G. Vermes, *The Complete Dead Sea Scrolls in English*, Allen Lane, New York și London, 1997.

O expunere clară a datărilor academice tradiționale și a paternității literare a fiecărei cărți neotestamentare oferă W.G. Kümmel, *Introduction to the New Testament*, SCM Press, London, ediția a II-a, 1975.

7. EPISTOLE

Introduceri bune la epistolele lui Pavel sunt Douglas A. Campbell, *Framing Paul: An Epistolary Biography*, W.B. Eerdmans, Grand Rapids, Michigan, 2014, și J. Murphy O'Connor, *Paul: A Critical Life*, Oxford University Press, Oxford, 1997. În legătură cu dificultatea de a situa epistolele lui Pavel în cadrul temporal oferit de Faptele apostolilor, lucrarea clasică este John Knox, *Chapters in a Life of Paul*, SCM Press, London, ediția a II-a, 1987. Un ghid excelent nu doar pentru viața, ci și pentru gândirea lui Pavel este D.G. Horrell, *An Introduction to the Study of Paul*, Bloomsbury T&T Clark, London, ediția a III-a, 2015. La fel de util, deși destul de complex, este volumul M. Zetterholm, *Approaches to Paul: A Student's Guide to Recent Scholarship*, Fortress Press, Minneapolis, 2009.

Ideile teologice ale lui Pavel și relația lor cu iudaismul contemporan fac obiectul volumului lui E.P. Sanders, *Paul, the Law, and the Jewish People*, SCM Press, London, 1983. Pentru o perspectivă diferită, dar care subliniază, de asemenea, contextul iudaic al lui Pavel, v. N.T. Wright, *Paul and the Faithfulness of God*, SPCK, London, și Fortress Press, Minneapolis, 2013. V. și H. Räisänen, *Paul and the Law*, Mohr, Tübingen, 1983. Pentru „despărțirea drumurilor“ între evrei și creștini, un ghid extraordinar este J.D.G. Dunn, *Neither Jew nor Greek: A Contested Identity*, W.B. Eerdmans, Grand Rapids, Michigan și Cambridge, 2015.

Epistolele lui Pavel au fost alcătuite în contextul corespondenței epistolare din lumea secolului I în general, subiect pentru care se găsesc materiale utile în E.R. Richards, *Paul and the First-Century Letter Writing: Secretaries, Composition and Collection*, InterVarsity Press, Downers Grove, Illinois, 2004; și în D. Trobisch, *Paul's Letter Collection: Tracing the Origins*, Quiet Waters Publications, Bolivar, Missouri, 2001.

Pseudoepigrafia este o problemă extrem de controversată, după cum arată și discuția din acest capitol, iar o lucrare standard pe această temă – pentru care pseudoepigrafia este pur și simplu un fals – este B.D. Ehrman, *Forgery and Contraforgery: The Use of Literary Deceit in Early Christian Polemics*, Oxford University Press, Oxford și New York, 2013. O analiză mai puțin polemică se găsește în D.G. Meade, *Pseudonymity and Canon*, W.B. Eerdmans, Grand Rapids, Michigan, 1987.

8. EVANGHELII

Pentru cei care încep studiul evangheliilor, un ghid accesibil este E.P. Sanders și M. Davies, *Studying the Synoptic Gospels*, SCM Press, London, și Trinity Press, Philadelphia, 1989. Volumul discută o selecție de pasaje și oferă o schemă bine structurată. În limba engleză, studiul clasic este B.H. Streeter, *The Four Gospels*, Macmillan, London, 1936, care expune toate argumentele standard în favoarea ipotezei celor „două surse“. Studiul (de asemenea clasic) care pune la îndoială existența sursei Q este A.M. Farrer, „On Dispensing with Q“, în D.E. Nineham (coord.), *Studies in the Gospels in Memory of R.H. Lightfoot*, Blackwell, Oxford, 1955, pp. 55–88; argumentul e dezvoltat ulterior în M. Goodacre, *The Case Against Q: Markan Priority and the Synoptic Problem*, Trinity Press International, Harrisburg, Pennsylvania, 2002.

Evangelhia după Ioan poate fi studiată pornind de la R.E. Brown, *An Introduction to the Gospel of John*, Doubleday, New York, 2003, iar apoi de la volumul său mult mai amplu *The Gospel According to John*, Doubleday, Garden City, New York, 1966–1970, 2 vol. Dintre studiile britanice, C.K. Barrett, *The Gospel According to St John*, SPCK, London, ediția a II-a, 1978, a reprezentat un punct de referință important.

9. DE LA CĂRȚI LA SCRIPTURĂ

În ceea ce privește formarea canonului Bibliei ebraice/Vechiului Testament, un ghid adus la zi este T.H. Lim, *The Formation of the Jewish Canon*, Yale University Press, New Haven și London, 2013. Textele antice relevante pentru canonul Vechiului și Noul Testament sunt disponibile în E.J. Gallagher și J.D. Meade (coord.), *The Biblical Canon Lists from Early Christianity: A Handbook*, Oxford University Press, Oxford, 2017, care în ciuda titlului conține și materiale iudaice. Pentru definiția „canonicității”, însoțită de reflecții asupra formării ambelor canoane, v. J. Barton, *The Spirit and the Letter: Studies in the Biblical Canon*, SPCK, London, 1997; ediția americană (Westminster John Knox Press, Louisville, Kentucky) se intitulează *Holy Writings, Sacred Texts*, dar are un subtitlu ce creează impresia greșită că materialul se limitează la creștinism, *The Canon in Early Christianity*. Un studiu clasic, care a demontat vechea idee că evreii din Palestina și diaspora aveau canoane diferite ale Bibliei ebraice, este A.C. Sundberg Jr, *The Old Testament of the Early Church*, Harvard University Press, Cambridge, Massachusetts, 1964.

Pentru o discuție despre statutul mai multor cărți în comunitatea de la Qumran, v. T.H. Lim și J.J. Collins (coord.), *The Oxford Handbook of the Dead Sea Scrolls*, Oxford University Press, Oxford, 2010. O întrebare rămasă deschisă este dacă ar trebui să facem distincție între cărți „biblice” și „nebiblice” la Qumran – cu alte cuvinte, dacă pentru această sectă exista într-un anumit sens o Biblie –, subiect dezbătut de M. Zahn, *Rethinking Rewritten Scripture: Composition and Exegesis in the 4Q Reworked Pentateuch Manuscripts*, Brill, Leiden, 2011.

10. CREȘTINII ȘI CĂRȚILE LOR

În legătură cu existența colecțiilor de spuse și codificarea evangheliilor, un ghid bun este F. Watson, *Gospel Writing: A Canonical Perspective*, W.B. Eerdmans, Grand Rapids, Michigan, și Cambridge, 2013. Lucrarea clasică pentru formatul codicelui și preferința creștinilor pentru acesta este C.H. Roberts, împreună cu T.C. Skeat, *The Birth of the Codex*, Oxford University Press for the British Academy, London, 1987; v. și excelenta analiză din H.Y. Gamble, *Books and Readers in the Early Church: A History of Early Christian Texts*, Yale University Press, New Haven și London, 1995, care discută și fenomenul *nomina sacra*.

Relația creștinismului născând cu iudaismul timpuriu e analizată în J.D.G. Dunn, *The Parting of the Ways Between Christianity and Judaism and their Significance for the Character of Christianity*, SCM Press, London, 2006; v. și J. Lieu, *Image and Reality: The Jews and the World of the Christians in the*

Second Century, T&T Clark, Edinburgh, 1996. M. Goodman, *A History of Judaism*, Allen Lane, London, 2017, discută contextul creștinismului timpuriu.

O lucrare mai veche care examinează în ce fel sunt folosite și uneori modificate citatele din Vechiul Testament, astfel încât să sprijine întâmplările din viața lui Isus sau a Bisericii primare este B. Lindars, *New Testament Apologetic: The Doctrinal Significance of the Old Testament Quotations*, SCM Press, London, 1961.

Pentru formarea canonului creștin, manualul standard este B.M. Metzger, *The Canon of the New Testament: Its Origin, Development, and Significance*, Clarendon Press, Oxford, 1987; v. și L.M. McDonald, *The Biblical Canon: Its Origin, Transmission and Authority*, Hendrickson, Peabody, Massachusetts, 2007; de asemenea, volumul său mai recent *The Formation of the Biblical Canon*, vol. 2: *The New Testament: Its Authority and Canonicity*, Bloomsbury, T&T Clark, London și New York, 2017.

11. TEXTE OFICIALE ȘI NEOFICIALE

O prezentare aprofundată a *Canonului muratorian* se găsește în G. Hahneman, *The Muratorian Fragment and the Development of the Canon*, Oxford University Press, Oxford, 1992, care pledează în favoarea unei date târzii (secolul al IV-lea).

Există câteva colecții cu scrieri necanonice, una dintre cele mai bune fiind J.K. Elliott, *The Apocryphal New Testament: A Collection of Apocryphal Christian Literature in an English Translation Based on M.R. James*, Oxford University Press, 1993. *Evangelia lui Toma* și alte texte de la Nag Hammadi se găsesc în M. Meyer, *The Nag Hammadi Scriptures: The Revised and Updated Translation of Sacred Gnostic Texts*, HarperCollins, New York, 2007. *Evangelia Mariei* e tradusă și adnotată de C.M. Tuckett, *The Gospel of Mary*, Oxford University Press, Oxford, 2007.

Traducerea Părinților Apostolici e disponibilă în A. Louth, *Early Christian Writings*, Penguin, London, ediția a II-a, 1987.

12. MANUSCRISE BIBLICE

Transmiterea textuală a Noului Testament e prezentată detaliat în B.M. Metzger, *The Text of the New Testament: Its Transmission, Corruption, and Restoration*, Oxford University Press, Oxford, ediția a III-a, 1992. Însă, pentru o introducere antrenantă în aceste teme, cu exemple analizate, un ghid excelent este D.C. Parker, *The Living Text of the Gospels*, Cambridge University Press, 1997. Bart Ehrman a studiat în ce fel au modificat copiii ortodocși textul biblic pentru a-l face mai „corect“, în B. Ehrman, *The Orthodox Corruption of Scripture: The Effect of Early Christological Controversies on the Text of the New Testament*, Oxford University Press, New York și London, ediția a II-a, 2011.

Transmiterea textuală a Vechiului Testament/Bibliei ebraice poate fi studiată în E. Tov, *Textual Criticism of the Hebrew Bible*, Fortress Press, Minneapolis, ediția a III-a, 2012.

13. TEMATICA BIBLIEI

Interpretările creștine tradiționale ale Bibliei (expuse mai aprofundat în capitolele următoare) pot fi studiate în F. van Liere, *An Introduction to the Medieval Bible*, Cambridge University Press, Cambridge, 2014. Preocupările creștin-ortodoxe răsăritene apar în E.J. Pentiuc, *The Old Testament in Eastern Orthodox Tradition*, Oxford University Press, New York și Oxford, 2014.

Abordările tradiționale iudaice sunt descrise și ilustrate în A. Samely, *Forms of Rabbinic Literature and Thought: An Introduction*, Oxford University Press Oxford, 2007. Pentru o imagine a abordării iudaice moderne a Bibliei, o lucrare deosebit de incitantă este B.D. Sommer, *Revelation and Authority: Sinai in Jewish Scripture and Tradition*, Yale University Press, New Haven și London, 2015.

În legătură cu posibilitatea unei abordări iudaice și creștine comune, v. R. Kendall Soulen, *The God of Israel and Christian Theology*, Fortress Press, Minneapolis, 1996, volumul oferind asupra Bibliei ebraice o perspectivă creștină care încearcă să evite supersesionismul. T. Frymer-Kensky *et al.*, *Christianity in Jewish Terms*, Westview Press, Boulder, Connecticut, 2000, dezbate modul cum o interpretare creștină a Bibliei e văzută din perspectivă iudaică, și contribuie semnificativ la încercarea de a găsi teme în Biblia ebraică.

14. RABINII ȘI PĂRINȚII BISERICII

O bună introducere în metodele rabinice de interpretare este A. Samely, *Forms of Rabbinic Literature and Thought: An Introduction*, Oxford University Press, Oxford, 2007. Un ghid al principalelor genuri de literatură rabinică oferă și mai vechea lucrare a lui J. Bowker, *The Targums and Rabbinic Literature: An Introduction to Jewish Interpretations of Scripture*, Cambridge University Press, Cambridge, ediția a II-a, 1979. La fel de valoros este G. Stemberger și H.L. Strack, *Introduction to the Talmud and Midrash*, T&T Clark, Edinburgh, 1991. Mekilta se găsește în J.Z. Lauterbach, *Mekilta de-Rabbi Ishmael*, The Jewish Publication Society of America, Philadelphia, vol. 11933.

J. Daniélou, *Origen*, Sheed and Ward, London, 1955, este o biografie intelectuală a lui Origen; pentru teologia biblică a lui Origen, un ghid important este H. de Lubac, *History and Spirit: The Understanding of Scripture according to Origen*, Ignatius, San Francisco, 2007. Foarte valoros pentru studiul abordării scripturare a tuturor Părinților este S. Westerholm și M. Westerholm, *Reading Sacred Scripture: Voices from the History of Biblical Interpretation*, W. B. Eerdmans, Grand Rapids, Michigan, 2016; v. și H. Graf Reventlow, *History of Biblical Interpretation*, Brill, Leiden, 2010; de asemenea, J. Kugel și R.A. Greer, *Early Biblical Interpretation*, Westminster Press, Philadelphia, care compară atitudinile creștine și iudaice cu privire la interpretarea Scripturii. W. Yarchin, *History of Biblical Interpretation: A Reader*, Hendrickson, Peabody Massachusetts, 2004, oferă excerpte din autori din diverse perioade, inclusiv cea patristică.

Pentru școala alexandrină și cea antiohiană, un studiu valoros este F. Young, *Biblical Exegesis and the Formation of Christian Culture*, Cambridge University Press, Cambridge, 1997.

15. EVUL MEDIU

Studiul clasic este în continuare B. Smalley, *The Study of the Bible in the Middle Ages*, University of Notre Dame Press, Notre Dame, Indiana, ediția a II-a, 1964, de care depinde frecvent cercetarea succesivă. Biblia ca obiect fizic este subiectul volumului C. de Hamel, *The Book: A History of the Bible*, Phaidon, London, 2001, care conține multe ilustrații din Biblii medievale splendide. O introducere la receptarea și interpretarea biblică medievală oferă F. van Liere, *An Introduction to the Medieval Bible*, Cambridge University Press, Cambridge, 2014.

Pe tema interpretării medievale, o lucrare standard este H. de Lubac, *Medieval Exegesis: The Four Senses of Scripture*, W. B. Eerdmans, Grand Rapids, Michigan; T&T Clark, Edinburgh, 2 vol., 1998 și 2000. O introducere remarcabilă la glosa medievală se găsește în L. Smith, *The Glossa Ordinaria: The Making of a Medieval Bible Commentary*, Commentaria. Sacred Texts and Their Commentaries: Jewish, Christian, and Islamic, 3, Brill, Leiden și Boston, 2009. Nu există o ediție disponibilă a glosei medievale.

E. Mroczek, *The Literary Imagination in Jewish Antiquity*, Oxford University Press, New York și Oxford, 2016, spune istoria exegezei biblice iudaice din Antichitate până în Evul Mediu. Un ghid al aspectelor complexe ale Masorei, pentru cei care știu ebraică, este P.H. Kelley, D.S. Mynatt și T.C. Crawford (coord.), *The Masorah of Biblia Hebraica Stuttgartensia: Introduction and Annotated Glossary*, W.B. Eerdmans, Grand Rapids, Michigan, și Cambridge, 1998.

Câteva studii bune despre lecturile creștine și iudaice la Biblie se găsesc în J. Dammen McAuliffe, B.D. Walfish și J.W. Goering (coord.), *With Reverence for the Word: Medieval Scriptural Exegesis in Judaism, Christianity, and Islam*, Oxford University Press, Oxford, 2003.

16. REFORMA ȘI INTERPRETAREA BIBLIEI

O foarte bună biografie recentă a lui Martin Luther este L. Roper, *Martin Luther: Renegade and Prophet*, The Bodley Head, London, 2016. Pentru exegeza biblică a lui Luther, observații bune se găsesc în S. și M. Westerholm, *Reading Sacred Scripture: Voices from the History of Biblical Interpretation*, W.B. Eerdmans, Grand Rapids, Michigan, 2016. O critică tăioasă la adresa abordărilor biblice inspirate de luteranism, dintr-un punct de vedere iudaic, pe care ar trebui să o citească oricine se simte atras de interpretările lui Luther, este J. Levenson, *The Hebrew Bible, the Old Testament, and Historical Criticism: Jews and Christians in Biblical Studies*, Westminster John Knox Press, Louisville, Kentucky, 1993.

Foarte instructivă este D. MacCulloch, *Reformation: Europe's House Divided, 1490-1700*, Allen Lane, London, 2003, care lămurește contextul teologic și politic al abordărilor reformate ale Scripturii. *Cambridge History of the Bible* și *New Cambridge History of the Bible* clarifică în ce fel s-a citit Biblia în perioada Reformei și Contrareformei.

Pentru Biblia ca volum fizic în contextul reformat, v. O. O'Sullivan și E.N. Herron, *The Bible as Book: The Reformation*, Oak Knoll Press, New Castle, Delaware, 2000.

În legătură cu ideile lui Richard Hooker despre Biblie, o sursă bună este D. Eppley, *Reading the Bible with Richard Hooker*, Fortress Press, Minneapolis, 2016.

17. DE LA ILUMINISM PÂNĂ ÎN PREZENT

S. Nadler, *A Book Forged in Hell: Spinoza's Scandalous Treatise and the Birth of the Secular Age*, Princeton University Press, Princeton și Oxford, 2011, explică detaliat contextul și argumentele esențiale din *Tratatul teologico-politic* al lui Spinoza. Examinez câteva din rădăcinile iluministe ale criticii biblice în J. Barton, *The Nature of Biblical Criticism*, Westminster John Knox Press, Louisville, Kentucky, 2007, argumentând totodată că nu e un simplu proiect iluminist, ci datează tocmai din Antichitate. V. și J. Rogerson, C. Rowland și B. Lindars, *The Study and Use of the Bible, The History of Christian Theology*, vol. 2, Marshall Pickering, Basingstoke și W.B. Eerdmans, Grand Rapids, Michigan, 1988.

O sursă neprețuită pentru înțelegerea atitudinilor față de Biblie în Marea Britanie la sfârșitul secolului al XIX-lea este O. Chadwick, *The Victorian Church, Part Two: 1860-1901*, SCM Press, London, 1972. P. Kennedy, *A Modern Introduction to Theology: New Questions for Old Beliefs*, I.B. Tauris, London și New York, 2006, capitolul 11, explică pe scurt provocarea reprezentată de Biblie pentru credința biblică.

Căutarea lui Isus cel istoric poate fi studiată în M. Borg, *Jesus in Contemporary Scholarship*, Trinity Press International, Valley Forge, Pennsylvania, 1994, și în E. P. Sanders, *The Historical Figure of Jesus*, Allen Lane, London, 1993.

În legătură cu „minimalismul“ în studiul biblic, o expunere extremă, așadar foarte clară, a problemelor este T.L. Thompson, *The Bible in History: How Writers Create a Past*, Jonathan Cape, London, 1999.

Cea mai bună introducere la interpretările „literare“ ale Bibliei este probabil R. Alter și F. Kermode (coord.), *The Literary Guide to the Bible*, Harvard University Press, Cambridge, Massachusetts, 1987. Pentru interpretări post-moderniste ale Bibliei, cel mai bun ghid este Yvonne Sherwood: v. Y. Sherwood, *Derrida's Bible: Reading a Page of Scripture with a Little Help from Derrida*, Palgrave Macmillan, New York și Basingstoke, 2004. Chestiunile hermeneutice sunt tratate competent în A.C. Thiselton, *New Horizons in Hermeneutics: The Theory and Practice of Transforming Biblical Reading*, Zondervan, Grand Rapids, Michigan, a XX-a ediție aniversară, 2013.

18. TRADUCEREA BIBLIEI

Pentru traducerea greacă a Bibliei, un ghid prietenos este T.M. Law, *When God Spoke Greek: The Septuagint and the Making of the Christian Bible*, Oxford University Press, New York și Oxford, 2013. *Cambridge History of the Bible* oferă multe informații în legătură cu alte versiuni, iar pentru targumuri v. J. Bowker, *The Targums and the Rabbinic Literature: An Introduction to Jewish Interpretations of Scripture*, Cambridge University Press, Cambridge, ediția a II-a, 1979.

Traducerile medievale și cele din perioada Reformei sunt prezentate în *Cambridge History of the Bible* și *New Cambridge History of the Bible*.

În 2011 s-au publicat câteva cărți pentru a marca al patrulea centenar al Bibliei King James, cea mai bună fiind G. Campbell, *Bible: The Story of the King James Version, 1611–2011*, Oxford University Press, Oxford, 2010. În legătură cu evoluțiile din SUA, un studiu bun este N.O. Hatch și M.A. Knoll (coord.), *The Bible in America: Essays in Cultural History*, Oxford University Press, New York, 1982.

A. Berlin și M.Z. Brettler (coord.), *The Jewish Study Bible*, Oxford University Press, New York și Oxford, ediția a II-a, 2014, oferă un ghid cuprinzător pentru o perspectivă iudaică asupra Bibliei ebraice, înzestrat cu bogate informații culturale și teologice; folosește traducerea realizată de Jewish Publication Society.

CONCLUZII: BIBLIA ȘI CREDINȚA

Un ghid concis, dar profund, scris dintr-o perspectivă creștină, se găsește în J. Muddiman, *The Bible: Fountain and Well of Truth*, Blackwell, Oxford, 1983. O lucrare standard despre autoritatea Scripturii este J.K.S. Reid, *The Authority of Scripture: A Study of the Reformation and Post-Reformation Understanding of the Bible*, Methuen, London, 1957. V. și volumul meu J. Barton, *People of the Book? The Authority of the Bible in Christianity*, ediția a III-a, SPCK London, 2011.

INDICE

- Aaron 45, 73–74, 151
 Abihu 73–74
 Abner 60, 65
 Absalom 72
 acuzații de blasfemie contra criticii înalte 460
 Adam 92, 252, 453, 470
 Filon despre 375–376, și Isus 342
 Aelfric de Winchester 490
 africane, Biserici 26
 Agrippa I 166
 Agrippa II 166
 Ahab 41, 113
 Ahaz 120–122
akitu, sărbătoare (Mesopotamia) 143, 146
 akkadiană, limbă 168
 Alan de Lille 433
 Alcuin de York 392
 alegorică, interpretare a Bibliei 360, 524
 Augustin 389, Cântarea Cântărilor 411, și decontextualizarea Vechiului Testament încheiată de dificultăți istorice abordate prin 526–527, distincția lui Spinoza dintre *înțelesul* și *adevărul* textelor 130, și Erasmus 436–437, Luther și 433–434, medievală 399–400, mariologică 423, miracolele lui Isus și 381–382, 458–459, Noul Testament și 378–379, 381–382, 400, și pasaje critice din punct de vedere moral 378, 399–400, Toma de Aquino despre 405–406
 Alexandria 372, 379
 Biblioteca din 383, comunitatea evreiască din 479, 484
 Alexandru căldărarul 205
 Alexandru cel Mare 486
 Alfred, rege 490
 Allegri, Gregorio 154
 Alter, Robert 78, 129, 133, 476, 504–505
 Ambrozio de Milan 111
 Amenemope, Învățăturile lui 82–84
 America Latină, Biserici din 26
 American Standard Bible (ASB) 498
 Amon 41, 128
 Amos (carte și profet) 2, 47, 51, 57, 98, 110, 113–116, 119, 122–123, 128, 240
 amulete 321
 Ana (presupus nume al mamei Mariei) 311
 Ana, rugăciunea 133
 Anania, fiul lui Ezechia 370
 André de Saint-Victor 402–403, 421, 434
 Anglicană, Biserica 393, și apocrifele 249, 498, *Book of Common Prayer* 467, 493, 496, *Declarația comună de la Moscova* (alături de Biserica Ortodoxă) 529, păstrarea elementelor din tradiția catolică 441, statutul elisabetan al Bisericii Angliei din 1559 440, *Treizeci și nouă de articole de credință* 442, 532
 Anselm de Laon 407
 Antigon 165
antilegomena 254
 antinomism 200, 427, 435
 Antiohia, Siria 222, 300, 464, 484
 Biserica din 197, 223, 296, Școala din Antiohia (exegeți antiohieni) 385–388, 391, 402, 404, 412, 423, 432, 434, 437, 454, 543
 Antioh IV Epiphanes 42, 50, 251, 517

- Antipa (Irod Tetrarhul) 165–166
antisemitism 70, 169, 371, 436, 518
 la Luther 436–437, nazist 436
Apocalipsa, cartea 120, 182, 295–296,
 300
 cele patru „făpturi vii” 266, greaca
 folosită de 173
Apocalipsa lui Petru 295, 298
apocaliptică, profeție 117–118
Apocrifa lui Iacov 304
Apocrifa lui Ioan 304
apocrife (cărți necanonice din Biblie)
 168, 248–264, 295–296, 300
 și Biserica Anglicană 246, și Bise-
 rica Catolică 249, 442–443, și Bise-
 rica Ortodoxă 249, și canonizarea
 Scripturilor ebraice 247–256, și
 învățăture sapientiale 82, 92, și
 Luther 249, versiunea din Septua-
 ginta 337, și tradiția reformată 249
apostolici, Părinții (texte) 306–307
Aquila din Sinope 336, 383, 484, 487,
 504
arabă, limbă 55, 57, 489–490
Aram/arameeni 41, 55, 120
aramaică, limbă 56, 77, 168, 173–174,
 222, 224, 250, 262, 324, 330, 337,
 347, 368, 375, 388, 422, 478, 497,
 citate ale lui Pavel în 480, dialectul
 siriatic 56, 487, Gramatica lui Mün-
 ster 443, traduceri ale Bibliei în
 485–486
Arhelau, etnarh al Iudeei 165
ariană, controversă 386
Arias Montano, Benito 440
Aristeas, *Scrisoarea către Philocrates*
 479–480
Aristobul II 164
Aristotel 40
Arie 387
Asiria 41, 48, 114, 120–122, 143, 486
 asediul Ierusalimului 120, și „casa
 lui Omri” 47, 51, 62, legile scrise
 în asiriană medie 97
Asiriană, Biserica 56
Atanasie 255, 295, 298, 300–301, 306–
 308, 391, 393
 Scrisoarea pascală (din 367) 294
atlantice, biblii 394
Auerbach, Erich 60
Augustin de Hipona 30, 111, 288–289,
 304, 376, 399, 401, 405, 426–427,
 442, 475, 526, și apocrifele 251,
 despre Cântarea Cântărilor 390,
 De doctrina christiana 389–390,
 De consensu evangelistarum 30,
 288, disputa cu Ieronim privind
 canonul grec și cel ebraic 391, și
 Reforma 427
Auranitida 165
Avraam 39–40, 44, 52, 59, 71, 98, 172,
 199, 201, 262, 289, 344–345, 350,
 365, 368–369, 373–374, 382, 506,
 legământul avraamic 151, în *Gene-
 sis Rabbah* 365, 374, interpretarea
 alegorică a lui Filon 171, în *Pirke
 a lui Rabbi Eliezer* 369, sacrificiul
 lui 369
Baal, cultul lui 41, 99, 121, 143
Babilon 40, 48–50, 52
 căderea Babilonului prevestită de
 Isaia 123, cucerirea persană 42, și
 distrugerea Ierusalimului 49, 117,
 451, exilul babilonian al locuitorilor
 din Iuda 42, 49–50, 350
Balaam 112, 374, 470
Baltazar, mag 311
Balthasar, Hans Urs von 504
botez 194–195
 al lui Isus 191
Bar Kohba (Simeon bar Koseba) 167
Barnaba 196–197
Barnaba, Epistola lui 285–286, 289,
 290, 295, 306, 308–309, 336, 357,
 377, 393, 405, 518
Barr, James 174, 255, 415, 456
Barth, Karl 350
Bartor, Assnat 102–103, 537
Baruc, fiul lui Neriia 116–117
Baruc, a doua carte a lui 190
Bassus, Junius, sarcofagul lui 296
Bataneea 165
Bates, E.S., *The Bible Designed to be
 Read as Literature* 476
Bauckham, Richard 179, 224–225, 233
Baur, Ferdinand Christian 195, 463–
 464, 466, 468
Beda 490
Ben Așer, familia 332, 417

- Bengel, J.A. 459
 Ben Sirah 250, 347
 Beza, Theodor (Théodore de Bèze) 446
 Biberli, Marchwart 490
 Bible Society 498
 Biblia
 adevărată/inerantă 461, 522–523,
 biblia pauperum 395, *bible moralisée* 395, „canonul în canon” 30, 208, 264, 433, centralitatea Bibliei pentru moștenirea culturală occidentală 19, cererea de Biblii în Imperiul Bizantin 319–320, și chestiunile indifferente (*adiaphorá*) 439, 532–533, citate din Biblie la autorii creștini timpurii 321, concepția creștină despre Biblie ca alcătuită din două părți 274–275, consecventă cu „regula credinței” 30, 255, 358–361, 377, 386, 389, în Evul Mediu 392–423, exemplare decorate/anlunate și ilustrate 394–396, exemplare comandate de Constantin cel Mare 389, genuri literare 21, 23, 386, 517–518, ca indispensabilă 530–534, interpretare contextuală 20, fluiditatea textuală 524–528, legende 53, în lumea modernă (ca bestseller, la marginile culturii populare și culte, în comunitățile de credință) 24–25, numerotare pe capitole și versete 397–398, ca obiect sacru 392, pandecte 393, 513, percepții iudaice și creștine asupra structurii Bibliei și a ordinii cărților 255–260, 265–266, relația dintre credință și Biblie 23–31, 108, 513–534, și „suficiența Scripturii” 523–524, și inventarea tiparului 442, 446, și tradiția creștină 528–530, tratarea Bibliei ca fiind o singură carte 33, 341–344, 531
 Biblia de la Ierusalim (BJ) 323, 502–503, 507–508, 510
 Bildad 87
 Bizantin, Imperiu 319
 Blenkinsopp, Joseph 175, 177
 Bomberg, Biblia 443, 445
 Bomberg, Daniel 443, 445
 Bonhoeffer, Dietrich 324
 Breck, John 529
 Bright, John, *A History of Israel* 473
 British and Foreign Bible Society 498
 Brown, Dan, *Codul lui Da Vinci* 182, 293
 Buber, Martin 503, 505, 510
 Bultmann, Rudolf 212, 226, 359
 Burridge, Richard 230–232
 Byron, Lordul, *Nimicirea lui Sanherib* 121
 Caiafa, Iosif 166, 220
 Calcedon, Conciliul de la 387, 528
 Caligula 171
 Calvin, Jean 427, 436–437, 451
 Campbell, Douglas A. 204
 Canaan 46, 48, 59
 canaaniti 46, 151, 415, 449, 531
 Carol cel Mare 392
 Cartea Războaielor Domnului, 133, 457
 Casiodor, Flavius 393–394
 Instituțiile 393
 Catehismul Bisericii Catolice 470
 cazuistică 103–104
 Cântarea Cântărilor (interpretare alegorică) 379–380, 390, 412, 432
 Celsus 380
 Ceolfriith 393
 cercetare biblică/studii biblice
 americană 73, 78, 196, 200, 474–475, 477, cu rădăcini calvine 439, eliberată de sub controlul autorităților religioase 532, critica înaltă 459–460, critica istorică 462–463, 467, și elementul narativ din cărțile istorice 79–80, evoluții de la începutul secolului XX 471–477, și genul literar al textelor biblice 453–454, în Israel (statul modern) 356, 477, nemulțumiri iudaice ortodoxe la adresa criticii biblice 519, postcritică 474, 477–478, la Origen 382–386, 388, postiluministă 462–468, și procesul de redactare a cărților profetice 127–130, în Renaștere 451–452, și „romanele iudaice” 77–78, și separarea credinței de critică 460–461, stadiul actual al 20, 474–475, studiile critice și păstrarea

- credinței 457–458, 471–472, și teoria „coruperii ortodoxe a Scripturii” 323–324, 446, 524–525
- Cezareea 256, 372, 389, 487
- Chadwick, Owen 469
- Chaucer, Geoffrey, *Povestirile din Canterbury* 426
- Childs, Brevard S. 474
- Chillingworth, William 435
- Chiril (sfânt și misionar) 497, 490
- Chouraqui, André 504, 510
- Church Times* 335
- Cicero, scrisorile lui 185
- Cina de pe urmă 174, 181, 285
- Cirus cel Mare (Cirus II al Persiei) 42, 49, 76, 124–125, 130, 345
- Clement Alexandrinul 269, 307–308, 376
despre a patra Evanghelie 228, influența lui Filon din Alexandria asupra lui 171
- Clement, prima Scrisoare a lui 276
- Clement Romanul 274, 366
- Codul sfințeniei 95
- Cohen, Naomi 257
- Collins, Anthony 458
- Coloseni, epistola către 180–181, 192, 201, 204–205, 207, 210, 229, 294, 297, 465
- Comestor, Petrus
- Constantin I 163, 389
- Corinteni, epistolele către 187
1 Corinteni 180, 186, 2 Corinteni 180, 186
- Cosgrove, C.H. 267
- Coverdale, Miles 492–493, 512
- Cranach, Lucas, cel Bătrân 506
- Cranmer, Thomas 493, 513
- creație
celebrată în Psalmi 150–151, relații în Geneza 27, 63–65, 67–68, 80, 470, 523, interpretări metaforice 528
- creaționistii „pământului tânăr” 27, 469
- creștinism și Biserică
adepti evrei 177, apostoli 194 467, Biserica iohaneică 230, colecție de texte veterotestamentare pentru polemica antiiudaică 309, „despăr-
- țirea drumurilor” de iudaism 275–276, 349, 357, diaconi 193, 441, 515, Dumnezeu și „statutul special” al Bisericii 152, episcopi 194, 295, 441, 515, ca mișcare galileeană 177, Imperiul Roman și contextul istoric 178–179, și „iudaizantii” 309, 386, 420, începuturi 164–165, lideri ai Bisericii 194, 466–467, 515, primii convertiți păgâni 177–178, recunoașterea oficială sub Constantin 389, prezbiteriană 441, 467, relația dintre Tradiție și Scriptură 528–530, ca „sectă” 176, 179–180, „trupul” lui Cristos 194
- crezuri
Crezul apostolic 360, 531, discontinuitate între Biblie și 22, 78, idei centrale din Noul Testament care lipsesc din 22, și nașterea feciorelnică a lui Isus 323
- cristologie
dispute în epoca patristică 280–281, și noul legământ 54, învierea ca moment al adoptării lui Isus ca Fiu al lui Dumnezeu 191, și limba-jul Înțelepciunii personificate 92–93, 388, poziție subordinaționistă 465, sensul Vechiului Testament considerat cristologic 285
- critica formei
și cultul israelit 143–144, în cazul sinopticelor 213, 223, 270
- critică textuală 317–318, 324–332
- Cromwell, Thomas 492
- Cronici, cărți 50, 53, 59, 61, 66, 76–77, 79, 139, 240, 257–258, 261, 345, 353, 536
- cultul liturgic creștin
și Noul Testament în Evul Mediu 423, ortodox 422, termeni grecești în 176, și Vechiul Testament în Evul Mediu 422–423
- Damasc 179, 184, 195
Pavel pe drumul spre 179, 185
- Daniel (carte și persoană) 39–40, 56, 77, 110, 118, 123–124, 240, 246–247, 249–251, 257–259, 261, 400, 404, 425, 489, și valdezii 424–425

- Dante Alighieri 424
 Darwin, Charles 469
 David 41, 47, 51, 61, 65–66, 72–73
 și Dumnezeu în Psalmi 156–157,
 și istoria de curte 72, Isus și făgă-
 duințele divine făcute lui David
 156, plângerea la moartea lui Saul
 și Ionatan 132–133, ca profet 159,
 517
 Dawkins, Richard 24
 Dean Burgon Society 511
 Debora, Cântarea 133–134
 Decius 372
 deism 449
deras, interpretări ale Bibliei 418–420
 Derrida, Jacques 476, 545
 Deuteronom 23, 30, 39, 59, 62, 65–67,
 69–70, 73, 75–76, 94–95, 97–103,
 107, 136, 240, 242, 246–247, 256,
 258, 261, 265, 345, 354, 376, 380,
 449, și „cartea legii” descoperită în
 Templu 246–247, comentariul lui
 Ibn Ezra 419, Istoria deuterono-
 mistă 66–67, 73, 247
 Dibelius, Martin 212, 361
Didahia 277, 295, 306–308
 Diderot, Denis 457
 Diodati, Giovanni 494
 Diodor de Tars 385
 divorț 209, 310, 327–332, 460, 479
 și *Păstorul* 310–311
 docetism 305
 Dodd, C.H. 376, 474
 dominicani 394, 399, 404–406, 422,
 490, 501
 „Donăția lui Constantin” 451
 Dorfbauer, Lukas J. 487
 Dreptului, Cartea 133
 duminică 277
 Dumnezeu
 binecuvântându-i pe cei drepti
 154, nume: *Elohim*, *Elyon*, *Iahve*
 (YHWH) 70–71, 75, 290, 482, plan
 divin în Vechiul și Noul Testament
 284, prezența lui 74, în Proverbe
 84, providența lui 283
 Dunn, James 199
 Durand de Huesca 425
 ebraică, limbă 55, 57
 alfabet 51, ebraiști creștini 423,
 443–444, mișnaică 56, modernă 56–
 57, semne vocalice 57, 334, versuri
 132–136, vocalizare 57
 Ecleeziastul (*Qohelet*) 81, 86, 88–90, 147,
 153, 240, 243–246, 249–250, 256–
 259, 353, 368, 412, 449, 518
 Edom 41, 165, 413, 418
 Efes 204, 223–224, 229
 Efeseni, epistola către 181, 204, 207,
 294, 432
 Egipt 40, 44–45, 486
 exodul din 41, 43, 45, comunitatea
 iudaică din 39, 106, 250, 255, 485,
 migrarea lui Avraam și a familiei
 sale 40, sfatul dat de Isaia lui Eze-
 chia în legătură cu 121, stabilitate
 între Siria și 167
 Ehrman, Bart 206, 313, 322–323, 446,
 525, 542
 elenism
 elenizarea forțată a evreilor sub
 Antioh Epiphanes 50–51, și Isus
 169–170, și iudaismul 168–170, și
 Iosefus 170–172, și limba greacă
 173–175, și lumea ideilor din Noul
 Testament 169–171, cei „trei” căr-
 turari biblici eleniști 336, 383–384,
 484
 Elifaz 87
 Elihu 87
 Elisabeta, Biblie 497
 Elisei 42, 112–113
 Emser, Hieronymus 491
 Eneateuh 346
Enoh, prima carte a lui 253, 262
Enuma eliš (epopee babiloniană a crea-
 ției) 150, 247
 Epifanie 313
 episcopaliene, Biserici 139, 249, 341,
 393
 episcopi 193, 203, 300, 467–468, 516
 Erasmus, Desiderius 430–432, 436,
 445–446, 491
 esenieni v. Qumran
 eshatologie
 inaugurarea zilelor de pe urmă de
 către Isus 462, și fariseii 177, pre-
 milenarism 28, răpire 28, 189

- Estera 52, 59, 77, 240–241, 243–245, 249–250, 256, 258–259, 353, 368, 412, 432, 489
 Estienne, Robert 397, 446
 etiopiană, Biserica 262
 euharistia 181, 229
 în cultul ortodox 423, evangheliare ornamentate și utilizate la liturghie 394, și Hus 425, și Reforma engleză 440
 Eusebiu de Cezareea 210, 241, 253, 256, 295–296, 298–302
 Istoria bisericească 326
 Eva 24, 27, 59, 262, 296, 343, 347, 375, 452, 469–470
Evangelhia Adevărului 304
Evangelhia copilăriei, a lui Toma 302
Evangelhia Egiptenilor 274, 304
Evangelhia Evreilor 325
Evangelhia lui Filip 304
Evangelhia lui Iuda 302, 305
Evangelhia Mariei 302, 305–306
Evangelhia lui Nicodim 312–313
Evangelhia lui Petru 274, 296, 300
Evangelhia lui Toma 182, 268, 274, 302, 304
 evanghelii
 și biografiile antice 231–234, 270, 293, Baur și tendințele individuale din 270–271, principiul discontinuității în studiul 214–215, 219, 322, critica redactării 231–232, creștinii timpurii și relația dintre Vechiul Testament și 274–276, excluderea Evangheliilor târzii din canon 303–305, gnostice 305–307, scop al 230–231, semnificația celor patru Evanghelii înțelese ca o colecție unitară 233–234, relatările învierii lui Isus 186–187, ca al doilea stadiu al scrierilor Noului Testament 181, titlu și paternitate literară 210, 228
 evoluționism 470
 Evrei, epistola către 54, 182, 205, 296, 301, 310, 368, 487
 Exod, carte 22, 39, 94–95
 Mekilta la Exod 413
 Ezechia 30, 83, 120–121, 128, 370, 449
 Ezechiel (carte și profet) 43, 49–50, 65, 111, 115, 128
 carte reconciliată cu Pentateuhul 31, 37, 50, 65, 111, 115, 128, cele patru „făpturi vii” 266
 Ezra (carte și scriitor) 43, 56, 59, 77, 246–247
 citirea „legii” 106, 480, ideea lui Spinoza că Ezra a scris Pentateuhul 448, 451, și sursa P din Pentateuh 473
 Ezra, cartea a doua a lui 347–348
 farisei 176
 haburah (frăție) 157
 Faptele apostolilor 180, 182, concepția lui Baur 465, și Pavel 183–184, 195–196, *Faptele lui Petru și ale celor doisprezece apostoli* 304, *Faptele lui Pilat* 312, relația Luca–Fapte 221–222
 Farrer, Austin 217–218, 533–534
 fecioria perpetuă 315, 507–508
 femeile în Biserică, instrucțiunile lui Pavel 203–204, 208
 Festus, Porcius 195–196
 Filimon 180, 185, 187, 198, 203, 232, 294
 Filip Tetrarhul 165
 Filipeni, Epistola lui Pavel către 180, 187, 189–190, 193
 filistenii 41, 45, 60, 120, 132
 Filon din Alexandria 170–172, 177, 255, 257
 Comentariu la versiunea greacă a Pentateuhului 171, 257, *De migratione Abrahami* 171, *Legatio ad Gaium* 171, influență 171–172
 Fineas 45
 Flacius Illyricus, Matthias 453
 Florus 453
 Fortunatianus din Aquileia, Comentariu la Evanghelia 487
 Fox, Everett 504
 Francisc de Assisi 409
 franciscani 394, 406, 410, 422, 520
 Frei, Hans W. 328
 Frye, Northrop 19
 fundamentalism 26, 32, 438, 461, 470, 473, 514–515, 526–527, 533

- american 21, și Biblia King James 387, 511
- Galateni, Epistola lui Pavel către 180, 186–187, 198, 208
- Galileea 166, 170
- Gamble, Harry Y. 225, 272, 289, 541
- Gaspar, mag 311
- Garfinkel, Stephen 418
- Gaulanitida 165
- Geneza 39–40, 46, 60
etiologii 144, Origen despre 372–375, relatări ale creației 27, 63–65, 67–68, 80, 470, 523, 528
- Georg, duce de Saxonia
- Ghedalia 49
- Ghezer, calendar 491
- Ghilgameș, Epopeea lui* 59, 68, 132, 247
- Gioacchino da Fiore 401, 433
- Gibbon, Edward 458
- Glossa Ordinaria* 406–407, 409, 411, 417, 544
- glosă 406–410, 417, 490, 544
- gnosticism 249, 300, 302, 304–306, 310, 323, 464, 474
și Baur 464
- Goliat 23, 72
- Goodacre, Mark 217
- Goodman, Martin 167, 170, 177, 190, 379
- Goodspeed, Edgar J. 501
- Goodwin, C.W. 33
- Göttingen, Școala de la 73
- Grecia 90, 126, 132
- greacă, limbă „comună” (*koiné*) 172–173, 320
- Grigore cel Mare 399, 402, 406
Moralia in Iob 400
- Grigore II 393
- Gunkel, Herman 142
- Gură de Aur, Ioan 343–344, 347, 385, 437
- Gutenberg, Johannes 491
- Habacuc 110, 180, 240, 242, 254, 426
hagada 368
- Hagai 50, 93, 110, 128, 240
- halaha* 363, 366, 368, 385, 412–413, 418
- Halivni, David Weiss 418
- Hammurabi, Codul lui 96–97
- Händel, Georg Friedrich, oratoriul *Messiah* 342, 403
- Hanukkah 251
- Harnack, Adolf von 466
- Hașmonei 164–165
- Heaton, E.W. 51
- Hengel, Martin 168
- Henric IV 425
- Henric VIII 425, 492–493
- Herbert, George 139, 493
- Herbert de Bosham 419, 422, 443
- Herma, *Păstorul* 182, 228, 297, 299, 306, 309–310
- Hegel, Georg Wilhelm Friedrich 463
- Herodot 132
- Hesychios de Alexandria 484
- Hexapla 372, 383, 385, 388, 484, 487
- Hilgenfeld, Adolf 464
- Hill, C.E. 301
- Hillel 243, 371
- Hircan II 164
- Hobbes, Thomas, *Leviatanul* 450
- Homer 39, 59, 132, 247, 256, 270, 379–380, 482
- Hooker, Richard 32, 440, 453–454, 467–468, 534, 545
- Horeb, Muntele 94
- Horrell, David 201, 540
- Hugo de Saint-Victor 402, 421
- Hume, David 448, 458
- Hur 74
- Hus, Jan 425
- husită, Biserica 426
- Iacob I al Angliei și Iacob VI al Scoției 494
- Iacov (patriarh) 39–40, 44, 52, 144, 414
- Iacov, fratele lui Isus 196–197
- Iamnia, „Conciliul” de la 244
- Ibn Ezra, Abraham 419, 442, 449–450
- Idumeea 165
- Iehu 47, 113
- Ieremia (carte și profet) 40, 42, 48, 62, 66, 99, 110, 114–118, 124, 127–128, 136, 139, 240–241, 249, 258–260, și fragmente de la Qumran 335–336, versiunea greacă 335–336
- Ieroboam, fiul lui Nebat 61–62
- Ieroboam II 113–114

Ieronim 67, 241, 251, 366, 389–390, 393, 397, 407, 422, 430, 442, 475, 485, 487, 489–490, 506

Ierusalim 41–43, 47, 53

Biserica din 196–198, centru al mântuirii globale, cetate a lui David 156–157, profeții privind restaurarea Sionului 124–125, în Psalmi 125–126, sub romani 166–167, sacrificii centralizate în 67, Sanctuarul Cărții 333, săpături arheologice 47

Ignațiu de Antiohia 466

Ilie 112–113, 119, 259, 369, 511

iluminism 35–36, 423, 447, 448–462, 545

scepticism 448–449, 458

Imperiul Roman

împărțirea în jumătatea răsăriteană și apuseană 389, ocuparea Iudeii 166–167, persecutarea creștinilor 163, recunoașterea oficială a credinței creștine 389, răspândirea mișcării creștine pe teritoriul 164–175

individualism 427

inspirația Scripturii 20–21, 30, 521–522

afirmarea de către Noul Testament a inspirației Vechiului Testament 21, 521, *Inspirația și adevărul Sfinței Scripturi* (document pontifical) 522–523, 526, inspirația verbală exactă a Noului Testament 521–522, teoria dicteului automat 522

Institutul pentru Studiu Textual al Noului Testament, Münster 317

interpretare biblică

abordarea canonică 130, 474, abordare victorină 402, 404, 407, antiohienii și ipoteza Scripturii 386, și comentariile medievale 413–424, și dialectica dintre lege și evanghelie 428–429, 441, 520, interpretări iudaice 344, ignorarea hotarelor dintre cărți 366–367, principiul intertextualității 366, 421–422, și interpretări metaforice pentru salvarea ineranței 523, interpretările

iudaice și creștine 349–353, „interpretarea teologică a Scripturii” 476, interpretare „obișnuită” în raport cu cea teologică 456, și însemnătatea fiecărei caracteristici textuale 366, libertate individuală în 423, Noul Testament și căutarea unității tematice 358–362, *peșat* (sens evident) 418–419, poststructuraliste 476, postmoderniste 476, practică (morală) 367, 420–422, 517, profeții interpretate ca aplicându-se la momentul prezent 400, 435, și Reforma 427–531, schema împătrită 399, Scriptura ca propria ei interpretă/principiul clarității Scripturii 424, 432–435, sens literal 171, 216, 235, 308–309, 357, 364, 366, 371, 374–391, 398–399, 404–405, 411, 418, și sensurile teologice 420–421, sens moral/tropologic 397, 399–400, 412, 420–422, 430, și similaritatea cuvintelor 366

Ioab 65, 72

Ioachim (presupus nume al tatălui Mariei) 311

Ioel 110, 240, 402

Ioiachim 116, 128

Ioiachin 48–50, 52, 145

Ioan, fiul lui Zebedei 227, 445

Ioan, Evanghelia lui 181, 225–226, 400, 433, 460

autor și dată 181, 183, 211, 229, 465, contraste/divergențe cu sinopticele 212, 226–228, 233, 465–466, critica textuală a pasajului despre femeia prinsă în adulter 324–327, și dumnezeirea lui Isus 229, ca „Evanghelie spirituală” 229, Isus Cuvântul lui Dumnezeu 171–172, 229, 465, *kérygma* 230, materiale istorice în 474, narațiunea pătîmirii 228–229, și Luca 228–229, relatarea Cinei de pe urmă 229–230, semne (miracole) 226–227, 233, și Vestitorul care devine Cel Vestit (Bultmann) 359, și zămislirea feciorelnică a lui Isus 526

- Ioan, epistolele lui 182
 1 Ioan 294, 433, și *Comma Ioanneum*
 358, 445–446, 466, 525, 2 Ioan 29,
 294, 3 Ioan 296
- Ioan XXIII 25
- Iona 77, 110, 240, 469–470
- Ionatan 132–133
- Iosefus, Flavius 43, 165, 169–171, 176–
 177, 239–240, 254–256, 337, 539
Antichități iudaice 170, 337, *Contra*
lui Apion 170, 239, despre Scriptu-
 rile iudaice, 171, 239, 256, 337
- Iosia 62, 73
- Iosif, soțul Mariei 213, 274, 311, 314–
 315, 393, 507
- Iosif (patriarh) 40, 59, 71, 92, 493
- Iosua, carte 57, 59, 514
- Iosua (fiul lui Nun) 343, 354, 367, 376,
 378, 415, 432, 448–449, 451–452
- Iosua (mare-preot) 50
- Iov 50, 81, 86–88
- Ipostasul Arhonților* 304
- Irineu de Lyon 266–270, 322, 359, 376,
 391
Adversus haereses 267–268, 323,
 376, și regula credinței 358–361
- Irod Agrippa I 166, 213,
- Irod Agrippa II 166
- Irod Antipa 165–166, 220
- Irod cel Mare 163, 165–166, 280, 312
- Irodiada 166
- Isaac 39, 40, 44, 71, 201, 365, 368, 370,
 374, 395, 417
- Isaia (carte și profet) 48, 111, 115–116,
 128, 130–131
Apocalipsa lui Isaia 123, 129, com-
 punerea și dezvoltarea cărții 119–
 131, Deutero-Isaia 124–126, 135,
 „robul suferind“ 403–405, oracole
 împotriva popoarelor străine 123,
 sionism 124–125, *Sulul lui Isaia*
 dela Marea Moartă 499, Trito-Isaia
 124, 126–127
- Isidor de Sevilla, *Sententiae* 406
- islam 21
 Coran 55
- Israel
 Biserica văzută ca „adevăratul
 Israel“ 179, sub controlul puterilor
 regionale 41, denunțat de profeți
 114–115, Dumnezeu și „statutul
 special“ al lui Israel în Psalmi 151–
 152, existența independentă a Re-
 gatului lui 41, sub judecători 42,
 numele triburilor oglindesc tradiții
 populare 46, originile și istoria Is-
 raelului antic (dovezi arheologice,
 povestea biblică, reconstrucții mo-
 derne) 41–54, organizarea socială
 în epoca regilor 83, regatul nordic
 43, regatul unificat al lui Iuda și
 42, țara făgăduită 41, tradiția exo-
 dului 42, 44, 67
- Israel, Jonathan 449, 452
- Israel, statul modern 56
 studiile biblice 78, 355, 477
- Issos, Bătălia de la 42
- Isus Cristos
 și argumentul cristic în Noul Tes-
 tament 280–282, și argumentul
 profetic în Noul Testament despre
 Isus ca împlinire a Vechiului Tes-
 tament 279–280, botezul lui 191,
 căutări ale lui Isus cel istoric 462–
 463, 472, culegeri de spuse ale lui
 302–303, și elenismul 169–170, fi-
 delitate față de 534, ca fiu al lui
 Dumnezeu (învățătura paulină)
 189–192, ideea pe care o avea de-
 spre sine și schema lui Soulen
 352–353, „Isus evreul“ 352, înălța-
 rea lui 297, 358–361, ca învățător
 170, învierea (aparitiții, semnificație
 eshatologică, ipoteza trupului furat)
 177, 184, 187–190, 198, 209, 462,
 limba pe care o vorbea 174, ca ma-
 re-preot 194, mențiuni contempo-
 rane în afara Noului Testament
 164, mesaj eshatologic 462, mesia-
 nitate 189–191, 280–281, ca „mij-
 locitor al unui legământ nou“ 53–
 54, naștere (dată, Iustin despre)
 164, 275, 110–111, ca noul Moise
 215, 232, Parabola bunului sama-
 ritean 376, Parabola fiului risipi-
 tor 218, „purificarea Templului“
 212–213, Predica de pe munte 214,
 428, 435, puținătatea mențiunilor

- despre viața și învățăturile lui la Pavel 194, 209, 360, răstignirea lui 164, 181, spuse ale lui 181, 209, Vechiul Testament citat de 264
- Iș-Boșet 60
- Ișmael, rabin 363
- Mekilta Rabinului Ișmael* 363, 371
- Iuda (regat/stat) 41, 48, 120–121
întoarcerea unei părți din exilați 42, 50, 76, unit cu Israelul 41
- Iuda, Epistola lui 29, 182, 254, 295
- Iuda Macabeul 42
- iudaism
Anul Nou (ipotetic) 143, 146, atitudini față de cele Zece Porunci 34, 41, 94, 97–105, 428, 435–436, și Biblia ebraică 22, datina și tradiția ortodoxă 22–23, 25, 356, 471, diviziunea Bibliei în Lege, Profeti și Scrieri 54, 240, 257–258, 346, legi alimentare 381, mare-preot (funcție) 165, Mesia/profeția mesianică în iudaismul rabinic 348, principii rabine de interpretare a Bibliei 364–365
- Iudeea
revolta iudaică 167–169
- Iudita 77, 249, 258–259, 489
- Iunia 193
- Iustin Martirul 148, 267, 272, 282, 286, 348–350, 360, 388
Dialogul cu iudeul Trifon 274, 309, 342, și evangheliile 269, 272, 288, despre Maria 274, despre modificarea textuală în Psalmul 96 251, 286, despre nașterea lui Isus într-o peșteră 273–274
- Izabela 41, 113
- Înălțarea lui Moise 253
- îndreptare prin credință
și faptele bune/lucrările legii 30–32, 199–203, 427–428, și Iacov 29–30
- Înțelepciunea lui Solomon 81, 84, 92, 117, 168, 249–253, 258–259, 346–347, 484
- învățături sapiențiale
din Egipt 82–83, înțelepciune sceptică 86–90, din Mesopotamia 82, psalmi sapiențiali 141–142, 154
- înviere
învieirea generală a morților 177, 187–188, credința fariseilor în 177, a sfinților în momentul morții lui Isus 313, și traducerea Psalmilor în greacă 482–483
- Jackson, Bernard 104
- Jacobs, Louis 519
- JEDP, teorie 70, 245, 477
- Jewish Publication Society Bible 25, 336, 502
- Jewish Study Bible* 25
- Jowett, Benjamin 456
- Joyce, James 476
- Jubileelor, Cartea* 232, 414
- judecători 41, 44
- Judecători, carte 60, 67, 239
- Kells, Cartea din 392
- Kennedy, Philip 469
- Kepler, Johannes 452
- Kermode, Frank 476
- Kimhi, David 419
- King James/Authorized Version (KJV/AV) 358, 445–446, 478, 492, 494–497
și fundamentalistii 388, 511, impactul asupra limbii engleze 496, manifestările celui de-al patrulea centenar 20, 23, 478, prefață 513, vânzări curente de la Oxford University Press 23
- King, Karen 306
- King's College, slujba de la 340–342
- Kingsmill, Edmée 379
- Knox, John, *Chapters in a Life of Paul* 195–197, 436
- Konstanz, Conciliul de la 388
- Kugel, James 370
- Lampe, G.W.H. 286, 400, 535
- Langton, Stephen 397, 407
- limbă
limbaj inclusiv 509–510
- latină, limbă 175–176, 423
- lectio divina* 409–410
- lecționare 232, 320–321, 498
- Lessing, G.E. 461
- Levi, Testamentul lui* 262

- leviatan 150
 Levita, Elias 443
 Levitic 39, 53, 67, 96, 240–241, 258, 260, 264, 380, 531, 537
 leviți 105, 146, 373, 482
 Lewis, C.S. 134, 141, 496, 533
 Liesfeldt, Jacob van 492
 Lindbeck, George 475
 Lipit-Iștar, Legile de la 96
Literary Guide to the Bible 476, 545
 litere roșii, Bibliei cu 269
 Loewe, Ralph 381
Logos
 și cristologia „Cuvântului lui Dumnezeu” din Evanghelia a patra 171, 229, 381, și Filon 171–172
 Loisy, Alfred 523
 lollarzi 425
 Louth, Andrew 308
 Louth, Robert 69
 On the Sacred Poetry of the Hebrews 476
 Lucian de Antiohia 485
 Luca, Evanghelia lui
 caracteristici evidente în variante 338, caracteristici ale parabolilor 218–220, dată 181, 222–223, 225, 229, și divorțul 328–330, și Evanghelia a patra 227, greacă folosită de 173, 511, „marea omisiune” 221, paternitate literară 209–210, povestirile nașterii lui Isus 213–214, 220, 312–313, 511
 Luther, Martin
 abrogarea și funcțiile Legii 434–436, 441, Biblia lui 500, 506, și Bibliile studenților săi 406, Biserica Luterană 21, 249, 439–442, 467, clasificarea și retrogradarea cărților biblice canonice 314, 433, și Epistola către evrei 451, și Iacov 30, 208, 264, 432, și ierarhia bisericească 440, 468, imnuri 139, interpretare biblică 36, 427–437 și îndreptarea prin credință 198, 427–429, 441, și Noul Testament 491–493, și Noul Testament în limba greacă 430–431, și oralitatea vestirii evanghelice 266, pasaje scripturare criticate/corectate de 438–439, 447, prefăța lui la Noul Testament 432–433, și Reforma 425–440, și *res scripturae* 441, 456, 391, 431, teze 424–427, *De servo arbitrio* 431
Ma'at 91
 Macabei, cărți 42, 249, 251, 254, 442, 489, 499
 Macabei (familie) 34, 40, 50, 164, 450
 MacCulloch, Diarmaid 17, 424, 440, 491
 madianiți 41
 magi 231
 Magonet, Jonathan 60
 Maleahi 110, 128, 163, 240, 259
 Malraux, André 504
 Manase 76–77
 Rugăciunea lui 77
 maniheism 304
 manuscrise și codice
 Alep (A) 332, 417, 481, *Codex Alexandrinus* 459, *Codex Amiatinus* (Biblia completă) 393, 397, *Codex Bezae* (D) 319, 325, 329, 487, *Codex Claromontanus* 446, *Codex Vaticanus* (B) 319, 325, *Codex Zographensis* 490, Codicele din Leningrad/Sankt Petersburg (L) 57, 332, 417, 445, 481, codice medievale 415, Codicele din Cairo 379, Evangheliile Freer (*Codex Washingtonianus*, W), greco-latine 421–422, manuscrise minuscule 319–320, 325, papirusul Bodmer 272, papirusul Chester Beatty 272, papirusul Berolinensis 306, variație textuală și original 338–339, *Vetus Latina* 336, 487, 489, și Wettstein 459
 Manuscrisele de la Marea Moartă
 „Biblia rescrisă” 263, și canonul Vechiului Testament 243, *The Dead Sea Scrolls Bible* 260, fragmente din Ieremia 335–336, Lampe în legătură cu interpretarea Bibliei ebraice în 400, și Pentateuhul 107, și profeția mesianică 349, textul protomasoretic al 58, 332–335, *Sulul Psalmilor* 148, *Sulul Războiului* 180, *Sulul Templului* 107

Marcion din Sinope (marcionism) 202,
 282–283, 285, 297, 309, 356, 360,
 378, 519–520
 Marduk 150
 Marcu, Evanghelia lui 181, 232, 285
 caracteristici evidente în variante
 338, dată 222–223, 226, și divorțul
 327–328, greaca folosită de 173,
 locul de origine 223, paternitate
 literară 210, proto-Marcu 220
 Mari, Mesopotamia 44–45, 112
 Maria, mama lui Isus 110–111, 275,
 312, 315
 Maria Magdalena 187, 227, 305
 Maronită, Biserică 486
 Marțial 270
 Masada 167
 Masora 57, 415, 445, 544
 mare 417, mică 415
 masoreți 333–334, 417
 Masorti, mișcare britanică 519
 Matei, Evanghelia lui 110–111, 181,
 234, 284
 dată 181, 225, divorțul și „excepția
 mateină” 329, locul de origine 223,
 Parabola lucrătorilor în vie 218,
 paternitate literară 211, povești-
 rile nașterii lui Isus 213–214, 312–
 313, structură 215
 mântuire, istoria 391, 421, 423
 Melanchthon, Philip 491
 Melchior, mag 311
 Melhisedec 156
 Meliton de Sardes 53, 240–241, 286
Omilia pascală 285
 Merneptah 44–47
 mesianism
 în 2 *Baruc* 190, profetie mesianică
 109–110, 117–118, 130, 348–349,
 psalmi mesianici 156, 400, 420
 Mesopotamia 39–40, 44
 coduri de legi 96–97, culegeri de
 aforisme 82–83, profeti 112–113,
 școli de scribi 51
 Metodu (sfânt și misionar) 490, 497
 Mica (carte și profet) 48, 111, 115–116,
 128
 Mical 60–61
middot 371
midraș 353

abordări midrașice și ipoteze de-
 spre Biblie 370–371, *Genesis*
Rabbah 365, 374, *Mekilta Rabi-*
nului Șimon bar Yohai 364,
Midraș Rabbah 368, *Pirke a lui*
Rabbi Eliezer 369, tendință hala-
 hică 413–414
 minimaliști 44
 miracole biblice
 abordare raționalistă/naturalistă,
 explicații naturaliste 462, ale lui
 Isus (semnele din Ioan) 226–227,
 în sinoptice 213, 215, 228
Mišna 56, 364, 368, 413
 și cărțile incluse în Biblia ebraică
 241, 250, și distincția dintre Tora
 și „tradiție” 258, și Proverbele 257,
 și Psalmii 159, tratatul *Yadaim* și
 Scripturile care întinează mâinile
 243–246
 Mitchell, Margaret 225
 Mițpa 49
 Moab 41, 94
 Moffatt, James 501
 Moise 39, 64, 53, 72, 450, 455
 autoritatea lui 75, blestemele 101,
 „Cântarea de la Marea Roșie” (Cân-
 tarea lui Moise) 133, legământul
 mozaic 151–152, moartea 451, 460,
 neplauzibilitatea legăturii cu legile
 iudaice 97–98, primirea Legii pe
 Sinai 74–75, 94
 Moise Ben Așer 417
 monoteism 125–126, 151, 155, 515
 Mowinckel, Sigmund 143, 145–146, 148,
 156
 Mroczek, Eva 413
 Muddiman, John 217
 Murașu, tăblițe 49
 Muratori, Ludovico 296
muratorian, *Canonul* 296, 310, 518, 542
 Muzeul Creației, Petersburg (Kentucky)
 27
 Münster, Sebastian 443
 Nabonid 42, 49
 Nabucodonosor 48
 Nadab 73–74
 Nag Hammadi 287, 302
 Nahal Hever 174, 333, 484
 Nahaș 337

- Naomi 420
National Geographic, revistă 305
 Naum, carte 48, 110
 Nazaret 169, 213, 263
 Neemia (carte și persoană) 353, 480, 485
 neodocumentarieni 71
 Neofiti, Targum 485
 Nero 167
 New English Bible (NEB) 500–505, 510–511
 New International Version (NIV) 508–509
 New Jerusalem Bible (NJB) 502, 508, 510
 New Revised Standard Version (NRSV) 22, 63, 192–193, 500, 505, 507–509, 511–512
 Niceea, Conciliul de la 360, 387, 389, 528
 Nicolaus din Lyra 410–412, 420, 443
 Ninive 41, 59
 Noe, Arca lui 52
 Noe, potopul lui 59
nomina sacra 289–290
 Noth, Martin
 Noul ateism 531–534
 Noul Testament
 armonizarea Evangheliilor 288–289, comentarii la/citate din textele Vechiul Testament 20, 159, 242–243, datarea cărților 180–183, definirea canonului în secolul al IV-lea 294–302, ediția critică a lui Bengel 459, greaca folosită de 173–174, Irineu și Noul Testament ca arhivă istorică 266–269, procesul acceptării ca Scriptură canonică 266–269, stadii de scriere 180–183, unitate tematică și interpretări creștine 358–361, uz liturgic în Evul Mediu 432
 Numeri 60
 Nuzi, Mesopotamia 44
 Obadia 110, 127, 240, 254
 Obeliscul Negru 47
 Origen 373–384
 alegorizarea Bibliei 375–383, 384, 398–399, 527, despre apostoli 301, ca biblist 382–384, în Cezareea 372, *Comentariu la Cântarea Cântărilor* 379, *Comentariu la Matei* 379, și *Evanghelia după Toma* 274, 302–303, *Omilii la Exod* 377, *Omilii la Iosua* 378, *Omilii la Numeri* 373, și paternitatea literară a Epistolei către Evrei 205, 451, *Despre principii* 381, despre scripturile iudaice 241, și o „spusă a lui Isus” în *Omilii la Ieremia* 274
 Ortodoxă, Biserica 394, 423
 Osea (carte și profet) 41, 47, 66, 98–99, 110, 114, 116, 128, 240
 Paine, Thomas, *The Age of Reason* 427
 Paltiel, fiul lui Laiș 60–61
 Paneas 165
 papalitate 516
 Papias de Hierapolis 210, 222, 225, 325
 afirmația că Marcu ar fi fost secretarul personal al lui Petru 210, *Expunere la spusele Domnului* 210
 papirusuri 319
 paralelism 135–136
 antitetic 135, sinonimic 135, sintetic 136, în trepte 135
 Parker, D.C. 317, 327, 329–330
 părți 164
 Pascal, Blaise 496
 Paște 46, 211, 285, 294, 363
 Pavel, apostol 22
 și abrogarea legii pentru creștini 435, autoritate 186, 198, 276, cetățenie deținută în calitate de roman elenizat 168, și divorțul 209, și elenismul 185, epistole 184–208, 265, 276–278, 288, epistolele și organizarea bisericească 193–195, epistolele ca primele scrieri creștine 180–181, și filiația divină a lui Isus 190–193, greaca folosită de 173, 185, și Iacov 29, la Ierusalim 195–197, 199, ignorarea aproape completă a vieții și învățăturilor lui Isus 194, 209, și îndreptarea prin credință 22, 29, 198–203, 427, misiunea la păgâni (călătorii misionare) 177–180, 183, 196, 278, Noua Perspectivă asupra lui Pavel 200–202, ordinea epistolelor 180–181, 186–187, probleme

- privind paternitatea literară a epistolelor 203–204, relatarea convertirii 179, 184, scrisori pseudonimice atribuite lui 203–208, și transformarea figurii lui Isus 169, 352, și Vechiul Testament (cărțile citate cel mai des) 201–202, 243, 278, 285
- păcat originar 252, 342, 347–348, 350
- păgâni convertiți la credința creștină și „Conciliul de la Ierusalim” 305–306, și Legea lui Moise 200–202
- Părinții Bisericii
- și canonicitatea 254, 314, *florilegia* („buchete” de citate) 406, și interpretarea biblică 391–392
- Pecah, fiul lui Remalia 120
- Pentateuh
- comentariul lui Rași 417, conștiința creștină timpurie 256, în cultul de la sinagogă 79, 232, 257, 353, dată 50, 70–71, 247, nu emite pretenții de inspirație 521, samaritean 333, Spinoza și paternitatea literară 448–450, statutul în iudaism 256–257, 261, 346, tradiții din spațiile Pentateuhului 45, traducerea greacă 106, 479–484
- Pentiuc, Eugen 358, 423, 529–530
- Pereea 165
- Persia
- cucerită de Alexandru cel Mare 43, iudaismul în perioada persană 106–107, provincia Yehud 77, 106–107, 128
- peșarim* (comentarii biblice în Manuscrisele de la Marea Moartă) 242
- Habakkuk Peșer* 110, 180, 242, 254
- Petru, apostol 209–210
- conflictul lui Pavel cu 205, și limba greacă 158
- Petru, epistolele lui 182
- 1 Petru 294, 432, 425–426, 2 Petru 182, 274, 295
- Phillips, J.B. 501, 503
- Pilat din Pont 165–166, 209, 220, 227, 296
- Pilgrim Fathers 494
- Pius IV 494
- Platon (platonism) 40, 171–172, 190, 338, 375
- Plângeri, carte 49, 136, 167, 412, 240, 256, 259, 353, 368
- considerate ca parte din Ieremia 240, 242
- Pliniu cel Bătrân 176
- Plutarh 230, 231
- poezie (Vechiul Testament) 132–136
- Poliglota Complutensă 445
- Poliglota Londoneză, Biblie 459
- Pompei 164
- Porter, J.R., *The Lost Bible* 300
- predestinare 427, 437–438, 442, 446
- prezbiterianism scoțian 440, 508
- Procopius din Gaza 487
- profeție, profeți (în general)
- condamnarea exploatării săracilor 123, elementul profetic adus în prim-plan de creștini 517, fenomenul social al profeției 112–113, despre Israelul restaurat care va aduce mântuire popoarelor 126, și perspectiva iudaismului ortodox asupra profeției 124, prevederile din *Didahia* 307–308, precizarea întoarcerii și păcii pentru evreii exilați 115–116, 122–123, 124–125, „romane profetice” 28
- Profeții din Vechiul Testament (cărțile profetice și persoanele)
- forma finală 129–131, împărțirea în „Mari” și „Mici” 111, postexilici 117–118, 125–129, procesul de editare/redactare 117–118, 127, ca secțiune majoră a Bibliei ebraice 240, 257–258, 346–647
- protestantism
- și Biblia 264, Biserici întemeiate pe Scriptură 22–23, 26, și investigația germană liberă a Bibliei 461, pentecostalism 26, și principiul *sola scriptura* 528, 439–442, puritani 440
- Protoevanghelia lui Iacov* 274, 311, 314–315
- Proverbe 53, 81–93, 107, 509
- Psalmi 34, 58, 136–160, 247, 254, 517–518
- și autoritatea biblică 158–160, divergențe între Septuaginta și ebraică 483–484, interpretare li-

- turgică 142–146, interpretări iudaice și creștine 158–160, de laudă și mulțumire 139–140, ordinea și dezvoltarea Psaltirii 147–148, penitențiali 154–155, plângeri/cereri 137–138, în sinagogi 142, și studiile comparative ale cultului religiilor din Orientul Apropiat 143, subtitluri/titluri 147, 386, 519, Școala lui Mowinckel 146–147, taxonomia lui Gunkel 142–143, 386, teme (creația 150–151, Dumnezeu și David 155–156, Dumnezeu și Israel 151–152, Dumnezeu și individul 152–153, natura lui Dumnezeu 154–155, prosperitate și suferință 153–154, Tora 93–94, 141–142, 158–159), traduceri (Psaltirea galicană 4879, Coverdale 493)
- Psalmii lui Solomon* 117–118, 130
- pseudoepigrafe 186, 203–207, 253, 262, 460
- pseudonimie 205–207, 518–519
- Ptah-Hotep 82, 84
- Ptolemei 50
- Ptolemeu II Filadelful 479–480
- Ptolemeu (învățător valentinian), *Scrisoarea către Flora* 287
- Pullman, Philip 24
- Purim 245
- Quelle*, sursa Q 181, 217–218, 223–224, 269, 309, 471
- Marcu-Q/teoria celor două surse 217–218, 224, 471
- Quenstedt, Johannes Andreas 522
- Qumran, comunitate 109–110, 177–178, 243, 254, 260–261
- și esenienii 176–177, și Psalmii 148
- Rahab (monstru) 150
- Rahner, Karl 350
- Rași (Șlomo ben Isaac din Troyes) 417
- Recunoașterile* (Pseudo-Clement) 282
- Reforma 421
- apelul pentru întoarcerea la dovezile Bisericii „primare” 530, și Augustin 427, engleză 440–441, fundal și anticipări 424–425, și indulgențele 424, 426–427, 438–439, 491–492, 511, și paternitatea literară a cărților biblice 439, 451, și tradiția reformată 437–439
- Regi, cărți 53, 59, 62, 67, 78
- 2 Regi 48
- Regula comunității* (Qumran) 177, 180
- Reichenau, Abația 490
- Reimarus, H.S. 461
- recăsătorire 479, 497, 524
- reprezentări teatrale cu teme sacre 392–393, 423
- Reuchlin, Johannes 443
- Revised English Bible (REB) 500–501
- Revised Version (RV) 497–498
- Revised Standard English (RSV) 498–500, 506, 508
- ediția catolică 507
- Rețin/Rețon din Aram 120
- Rheims-Douai, traducere a Noului Testament 493
- Richelieu, cardinal 458
- Ricoeur, Paul 477
- Ritschl, Albert 464
- Roger, John 492
- Roma
- Biserica din 180, Pavel la 184, 187, 196
- Romani, epistola lui Pavel către 29, 180, 185–187, 198, 208, 232–233
- romano-catolicism
- în cultul liturgic 394, Declarația de la Vatican II 26, 522, Indexul cărților interzise 451, recunoașterea autorității biblice și a altor autorități 23, studiul Bibliei 25–26, teoria inspirației în catolicismul continental 523–524, și Tradiția 528
- Rosenthal, Erwin 419
- Rosenzweig, Franz 503
- rugăciune
- și *Didahia* 307, și Psalmii 34, 137–142, 153, pentru răposăți 442, și *tefillin* 364
- Rut 77, 240, 256, 258, 353, 368
- Comentariul lui Nicolaus din Lyra 412
- Saadia Gaon 489
- Sabat 50
- Sacy, Louis-Isaac le Maistre de 496

- saduchei 34, 176
 Saint-Victor, Abația, Paris 405
 Salmanasar III al Asiriei 47
 Samaria 41, 52, 61, 165, 245
 Samely, Alexander 345, 354, 365–367, 371
 Samuel, cărțile lui 59, 67
 Samuel (profet) 112
 Sanders, E.P. 166, 199, 211, 474
 Sanherib 120–121
 Satan (diavol) 87, 123, 252, 309, 347, 376, 384, 499
 Saul, rege 40–41, 47, 52, 60, 66, 72, 112, 132–133, 337
 Schweitzer, Albert 461, 471–472
 scribi 51–52, 56–57, 67, 72–73, 82, 522
 aducerea la zi a cârților profetice 128
 secte 176–180
 seleucizi 50
 Sem 54
 semitice, limbi 55–56
 Semler, Johann Salomo, *Cercetarea liberă a canonului* 460–461
 Septuaginta 173, 319, 335–336, 383, 388, 445, 480–484, 503, 510
 și Origen 382–383, 388, Psalmi 482–483
 Serapion de Antiohia 300
 Sifra 368–369
 Sifre 368–369
 Simchat Torah 354
 Simeon bar Kosiba (Bar Kohba) 167
 Simon, Richard, *Istoria critică a Vechiului Testament* 458–459
 sinagogi 57, 142
 lecturi din Scriptură 79, 142, 167, 232, 353, 369
 Sinai, munte 68, 74, 79, 94
 Sinaiticus, Codex 182, 280, 306, 308, 311, 316, 319, 324–325, 328, 336, 393, 518
 sinoptice, evanghelii 212–225
 contraste/divergențe față de evanghelia a patra 212, 226–227, 233, 434–465, date 222–226, 229, deosebiri 212, și elementele comune lui Matei și Luca față de Marcu 217–218, ipoteza L 219, ipoteza M 219, ipoteza Q 218–219, locuri de
 origine 223–225, 233, miracole 213, 215, 227, și mișcarea anti-Q 217, și problema sinoptică 215–221
 sionism creștin 28
 Sirah (Ecleziastic) 81, 84, 107–108, 118, 249–251, 258–259, 346–347, 484
 Siria 41, 44, 165–166, 179, 224
 siriacă, limbă 55, 321, 322, 459, 486
 Siriacă, Biserica Ortodoxă 55, 486
 Smalley, Beryl 407, 409
 The Study of the Bible in the Middle Ages 402, 544
 Society for Old Testament Study 472
 Solomon 34, 40–42, 47, 51–52, 62, 65–66, 517–518
 Sommer, Benjamin 370
 Soncino, Biblia tipărită la 443
 Soulen, R. Kendall, *The God of Israel and Christian Theology* 349–352, 355–356, 370, 543
 sud-coreene, Biserici 26
 Sozomen, episcop 298
 Spinoza, Baruch (mai târziu Benedict de) 36, 106, 448–457
 și autoritatea Pentateuhului 448–451, și genul literar al textelor biblice 453, și îndemnul biblic la iubire 456–457, și miracolele 36, 449–450, *Tratatul teologico-politic* 448
 Spuse ale Părinților (*Pirke Avot*) 413
 Stern, David 373
 Strauss, David Friedrich 461–464, 466, 468, 470
 Viața lui Isus, examinată critic 462
 structuralism 476
 Stuhlhofer, Franz 253, 276, 296, 301
 sumeriană, limbă 55
 Sundberg, Albert Carl, Jr. 253
 supersesionism 54, 274, 350, 352, 377, 543
 Statele Unite ale Americii
 parcuri cu teme biblice 27, sărbătorile de Ziua Recunoștinței 46, tradiția evanghelică 26, 28
 Symmachus 336, 383, 484, 487
 Șear-Iașub 120, 122
 Șeol 65, 89, 482

Ștefana 193
știința și Biblia 469–470

Tacit 163

Talmud 25, 242, 250, 530

 babilonian 30, 241, 244, 257, 260,
 368, 412, palestinian (Ierusalim)
 250, 368, 412, studierea lui de către
 evreii ortodocși 25, 355

tannaim 363, 369

targumuri 55, 485–486

 Ionatan 485, Neofiti 485, Onkelos
 485

Tațian, *Diatessaron* 224, 234, 288

Teba 44

Templul din Ierusalim

 construirea sub Solomon 41, distrugerea de către babilonieni 42–43, distrugerea de către romani 167, al doilea Templu asediat și profanat de Pompei 164, ca loc de sacrificiu 79, pângărirea de către Antioh IV Epiphanes 50, psalmi folosiți în cult 139, 142, reconstrucția sub Iuda Macabeul 51, reconstruit la întoarcerea evreilor din exil 42, 50, reconstruit de Irod 165

Teodor de Mopsuestia 296, 385,

Teodoret de Cyrus 385, 487

Teofil 221

teologie

 identificată cu expunerea biblică 409, Isus în Evanghelia a patra ca exemplu al tuturor simbolurilor teologice majore 229–230, sistematică 409–410

Tertulian 282, 322–323, 391

Adversus Marcionem 282

Terțiu 185

Tesaloniceni, epistolele către

 1 Tesaloniceni 180, 196, 2 Tesaloniceni 180, 181, 186, 204–205

Testamentul celor doisprezece patriarhi 253

testimonia 282, 308, 343

Text Masoretic 57, 147–148, 291, 333–337, 417, 502

Theodotion 336, 383, 484, 489

Theodulf de Orleans 422

Biblii copiate sub supravegherea lui 251

Tiamat 150

Tiberiada 57, 332–333, 417

Tiglatpalasar III al Asiriei 48

Timotei, epistolele către

 1 Timotei 181, 203–204, 518, 2 Timotei 181, 203–204, 518

Tindal, Matthew 458

Christianity as Old as the Creation 449

Tit, epistola către 181, 203, 294, 297, 518

Titus, împărat 51, 167, 170

Tobit 77, 249–250, 258–259, 484, 489

Toma de Aquino 404–406, 410, 422
 interpretare biblică 405–406,
 Summa theologiae 405, 410

Tora (Legea iudaică)

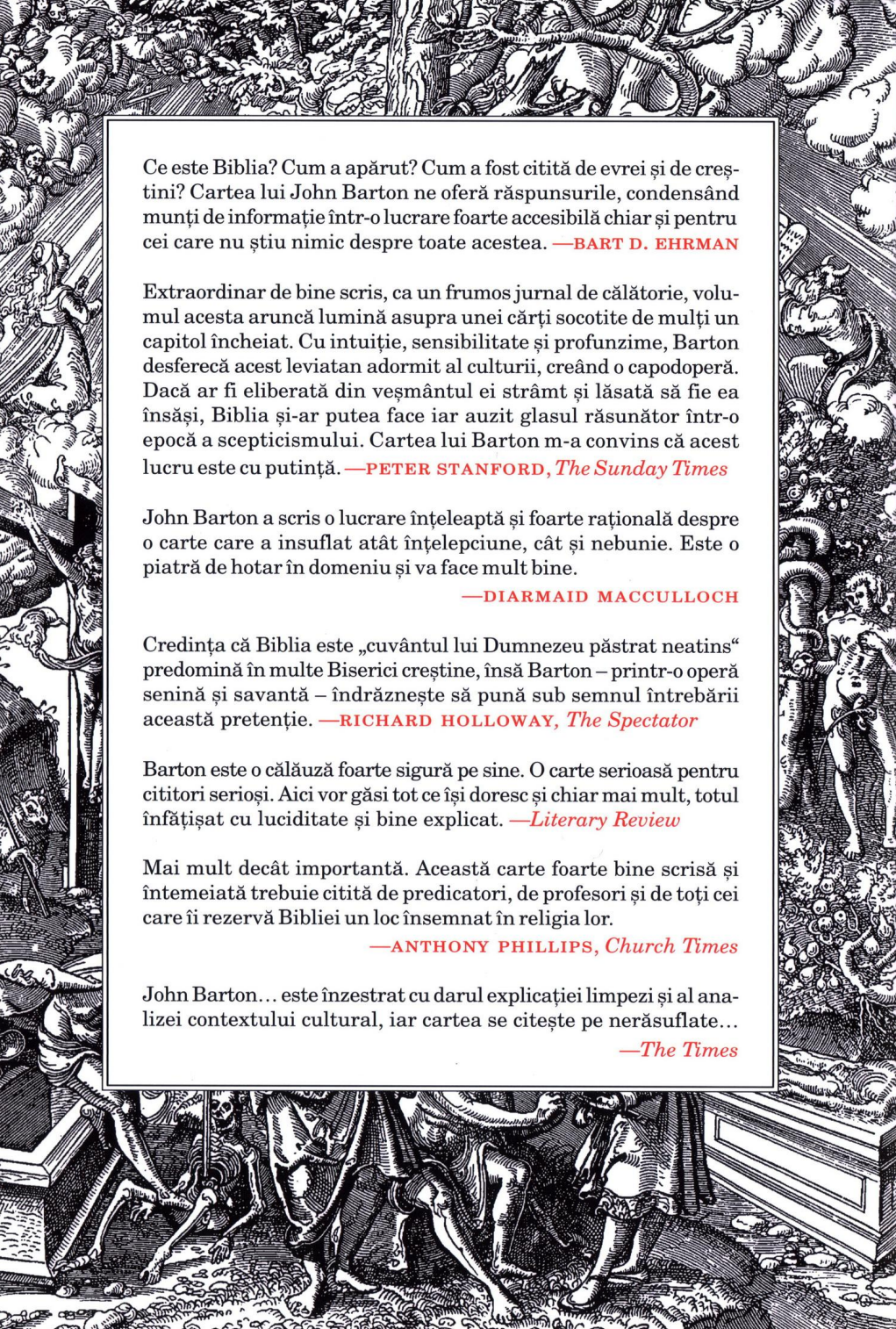
 Cartea legământului 94–95, citire publică în sinagogi 79, 232, 257, 353, în contextul antic din Orientul Apropiat 93–97, contextualizarea în cadru narativ 101–102, echivalată cu Înțelepciunea 107–108, și fariseii 177, legea deuteronomică 95–96, 100–101, „legea” lui Ezra 105, 480, motivații pentru purtarea bună 100–105, personificarea Torei 107–108, reglementarea vieții iudaice 42, 63, 93–94, 103, ca secțiune majoră a Bibliei ebraice 54, 241, 257–258, 346, și Școala „legea ca literatură” 10

traduceri ale Bibliei 478–512

 în aramaică: 485–486, în limba engleză: v. Alter și ASB, AV, Fox, King James și Biblia episcopilor, Coverdale (Biblia Mare) 492–493, 512, Geneva 493–494, Good News Bible 508, Goodspeed 501, Glosa Evangheliilor din Lindisfarne 490, Biblia Matthew 492, Moffatt 501, v. NEB, NIV, NJB, NRSV, Phillips (NT), REB, RSV, RV, Tyndale 492–493, 496, 503–504, 506–508, 512, Wyclif 425, 492, ediții „wyclifite” 498, 492, în arabă: 490, Saadia Gaon 489–490, versiuni catolice: v. Emser, JB, NJB, interdicția lui

- Pius IV de utilizare neautorizată a Bibliilor vernaculare 494, v. Rheims-Douai, în chineză: 496, în coreeană: 496, în etiopiană: 489, în franceză: v. Biblia de la Ierusalim, Chouraqui 504, 510, de Sacy 496, *Traduction Oecuménique de la Bible* 508, în germană: v. Buber, *Einheitsübersetzung* 508, v. Biblia lui Luther, traduceri imitative: v. Alter, Buber, Chouraqui, Fox, în gotică: 490, în inuit: 497, în japoneză: 496, în latină: v. Alcuin, Vulgata, Evangheliile Lindisfarne, *Vetus Latina*, în siriacă: Peșitta 336–337, 486, în slavonă bisericească: 490, în alte limbi: catalană, cehă, daneză, olandeză, franceză, germană italiană, japoneză, lituaniană, Biblia, slovenă, spaniolă, suedeză, rusă, slovenă, suedeză 442–497, *Tanakh* 25, 32, 53, traduceri antice ca surse textuale ale Bibliei 321
- Trahonitida 165
- Treime, doctrina despre 21, 358–359, 438, 445, 465–466, 515, 525, 531, 533
- Trento, Conciliul tridentin 393, 430
- Trinitarian Bible Society 511
- Troeltsch, Ernst 175
- Tucidide 132, 170, 172, 314
- Tübingen, Școala de la 464
- Tyndale, William 492–493, 496, 503–504, 506–508, 512
- Țefania 110, 114, 240
- Țofar 87
- ucenici ai lui Isus 55, 111, 128, 163, 174, 179, 181, 188, 193, 197, 205, 215 și A Doua Venire 380, în *Evanghelia Mariei* 306, și încercările de explicare a învierii 459, 462, în *Evanghelia lui Toma* 30, împuternicirea lor la Cincizecime 402, și Sabatul etern 368, trimiși în Matei 359, 467, „ucenicul pe care îl iubea Isus” 227, 446
- unciale, codice 319, 459
- United Bible Societies 498
- Ur-Nammu, Legile lui 96
- Ussher, James, data creației lumii 469
- Valdes, Pierre 424–425
- Valla, Lorenzo 451, 459,
- Vatke, Wilhelm, *Teologie biblică* 463–464
- Vechiul Testament
- ca antologie de cărți 58, și termenul impropriu de „Biblia ebraică” 56–57, *Biblia Hebraica Stuttgartensia* 133, 480, canonul ca anacronism 263–264, și canonizarea Torei 106–107, interpretat de creștini ca o „carte creștină” 91–92, 159, 275, 283–287, cronologie 27, 39–40, 51–52, datarea cărților și pasajelor 39–40, editare/redactare a 127–129, „ediții diplomatice” rabinice 333, ipoteza procesului de canonizare în trei stadii 246–247, Istoria Primară 76, 80–81, întinderea canonului 240–241, narațiune ebraică 60–80, problema autorității pentru creștini 21, ca „Sfântă Scriptură” 21, și revelația progresivă 472, stadii timpurii ale 246–247, stil de saga 60–62, 67–68, stil deuteronomist 62–63, 66–67, stiluri întreșute 65–66, 68–76, stil sacerdotal 62–63, 67, suluri (și prevederile rituale privitoare la ele) 245, 270–272, în tradiția reformată 468–439, utilizare liturgică creștină limitată în Evul Mediu 423–424
- Vermes, Géza 242, 352, 515
- Vespasian, împărat 167, 170
- victorini 402, 404, 407
- Visscher, Eva de 419, 422
- Vivarium (mănăstire) 393
- Voltaire 90, 448, 457
- Vulgata 393, 430, 442, 489, 491, 493, 503, 511
- Wadi Murubba’at 333
- Waldron, Jeremy 103–104
- Walton, Brian 459
- Watson, Francis 235, 268–269
- Weber, Max 175, 179
- Weidner, Cronica 49

- Weiser, Arthur 157
Wellhausen, Julius 70–71, 463–464, 472
Westerholm, Martin 384, 543–544
Westerholm, Stephen 384, 543–544
Wettstein, J.J. 459
Whiston, William 458
Wittenberg
 și Luther 424, 426, tipografia 446
Woolston, Thomas 458
 Discursuri despre miracolele Mântuitorului nostru 458
Wright, N.T. 199, 540
Wulfila, *Skeireins* 490
Wyclif, John 425, 492
Young, Frances 386
Zaharia (carte și profet) 50, 110, 115,
 118–119, 163, 240, 348, 369
 Deutero-Zaharia 128
Zahn, Molly 106, 261, 263
Zece Porunci 41, 94, 97–99
 perspectiva diferitelor comunități
 de credință asupra 97–99, teorii
 privind originea 98–99
Zedechia 48, 128, 145
Zeller, Eduard 464
Zorobabel 50
Zwingli, Huldrych (Ulrich) 437, 519



Ce este Biblia? Cum a apărut? Cum a fost citită de evrei și de creștini? Cartea lui John Barton ne oferă răspunsurile, condensând munți de informație într-o lucrare foarte accesibilă chiar și pentru cei care nu știu nimic despre toate acestea. —**BART D. EHRMAN**

Extraordinar de bine scris, ca un frumos jurnal de călătorie, volumul acesta aruncă lumină asupra unei cărți socotite de mulți un capitol încheiat. Cu intuiție, sensibilitate și profunzime, Barton desferecă acest leviatan adormit al culturii, creând o capodoperă. Dacă ar fi eliberată din veșmântul ei strâmt și lăsată să fie ea însăși, Biblia și-ar putea face iar auzit glasul răsunător într-o epocă a scepticismului. Cartea lui Barton m-a convins că acest lucru este cu putință. —**PETER STANFORD, *The Sunday Times***

John Barton a scris o lucrare înțeleaptă și foarte rațională despre o carte care a insuflat atât înțelepciune, cât și nebunie. Este o piatră de hotar în domeniu și va face mult bine.

—**DIARMAID MACCULLOCH**

Credința că Biblia este „cuvântul lui Dumnezeu păstrat neatins” predomină în multe Biserici creștine, însă Barton – printr-o operă senină și savantă – îndrăznește să pună sub semnul întrebării această pretenție. —**RICHARD HOLLOWAY, *The Spectator***

Barton este o călăuză foarte sigură pe sine. O carte serioasă pentru cititori serioși. Aici vor găsi tot ce își doresc și chiar mai mult, totul înfățișat cu luciditate și bine explicat. —***Literary Review***

Mai mult decât importantă. Această carte foarte bine scrisă și întemeiată trebuie citită de predicatori, de profesori și de toți cei care îi rezervă Bibliei un loc însemnat în religia lor.

—**ANTHONY PHILLIPS, *Church Times***

John Barton... este înzestrat cu darul explicației limpezi și al analizei contextului cultural, iar cartea se citește pe nerăsuflăte...

—***The Times***